

احکام القرآن

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ مولانا محمد رفیع الدین صاحب دہلی

(المعروف ۱۰۱ جلد)

مکتبہ المدینہ

شریہ کتب

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب

عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

جلسہ التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

احکام القرآن

جلد سوئم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص المحنفیؒ

(المتوفی ۷۳۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

www.KitaboSunnat.com

شرعیہ اکیڈمی

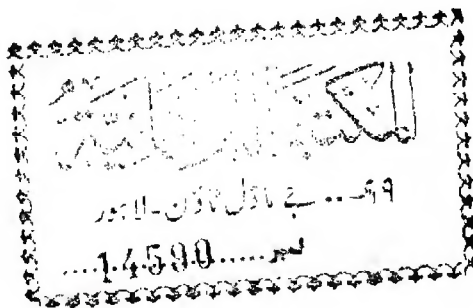
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

238/77

1-1-17

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد سوئم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعیہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء



احکام القرآن جلد سوئم

- ۳ حکمت اور مشابہات کا بیان
- ۸ راسخون فی العلم کی تفسیر میں اختلاف رائے
- ۱۲ کفار کے مغلوب ہونے کی پیشین گوئی
- ۱۳ مرغوبات نفس کیسے خوش آئند ہیں
- ۱۴ انبیاء اور داعیان حق کا قاتل سب سے بڑا مجرم ہو گا
- ۱۵ حضور کی خصوصیات گذشتہ الہامی کتب میں تھیں
- ۱۷ صرف اللہ ہی مالک الملک ہے
- ۱۸ کافروں سے دوستی ممنوع ہے
- ۱۹ مسلمانوں کا گھر مشرک سے دور ہو
- ۲۰ خطرے کی صورت میں جان بچانے کی رخصت ہے
- ۲۱ ایسے مواقع پر جان بچانے کی رخصت ہے، واجب و افضل نہیں ہے
- ۲۱ عزیمت رخصت سے افضل ہے
- ۲۲ آل اور اہل ایک ہی چیز ہیں
- ۲۳ نذر صرف اللہ کے لئے مانی جائے
- ۲۴ نادیدہ چیز کی نذر ماننا جائز ہے
- ۲۴ بچے کا نام ماں بھی رکھ سکتی ہے
- ۲۵ سید وہ ہوتا ہے جس کی اطاعت کی جائے اور غیر اللہ کو بھی سید کہہ سکتے ہیں
- ۲۶ منافق کو سید نہ کہا جائے
- ۲۷ راتوں کے شمار میں دن اور دن کے شمار میں راتیں خود بخود آ جاتی ہیں
- ۲۷ طہارت مومن یہ ہے کہ وہ نجاست کفر سے محفوظ ہے
- ۲۸ طویل قیام والی نماز افضل ہے

- ۲۹ حلال کاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے
- ۳۰ قاصد مالک کی طرف سے بشارت دے سکتا ہے
- ۳۱ عیسیٰ کلمہ اللہ ہیں
- ۳۱ مبالغہ کا جواز
- ۳۳ حضورؐ کے نواسے اولاد میں شامل ہیں
- ۳۴ بچوں کا نسب ماں کے بجائے باپ کی طرف ہو گا
- ۳۴ اطاعت نبی دراصل اطاعت الہی ہے
- ۳۵ غیر اللہ رب نہیں ہو سکتے
- ۳۶ یہودیت و نصرانیت خود ساختہ مذاہب ہیں
- ۳۶ ایک شبہ کا ازالہ
- ۳۷ بحث و مباحثہ بغیر علم کے فضول ہے
- ۳۹ کوئی قوم کسی قوم پر بلا عمل فوقیت نہیں رکھتی
- ۳۹ قسم کھانے کی اہمیت اور کیفیت
- ۴۰ قسمیں حق ثابت کرنے کے لئے نہیں بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے ہوتی ہیں
- ۴۱ محاسی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے بلکہ انسانوں کا اپنا فعل ہوتا ہے
- ۴۱ راہ خدا میں محبوب چیز قربانی کرنا
- ۴۲ اتفاق فی سبیل اللہ کی اعلیٰ مثال
- ۴۳ تمام ماکولات حلال ہیں مگر جس پر شریعت پابندی لگا دے
- ۴۵ اللہ کی حلال کردہ اشیاء کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی حرام قرار دے نہیں سکتے
- ۴۶ مکہ اور مکہ میں فرق
- ۴۷ مکہ کی قدرتی نشانیاں
- ۴۷ مقام ابراہیم بھی اللہ کی نشانی ہے
- ۴۸ بیت اللہ کی امتیازی نشانیاں
- ۴۹ کوئی مجرم جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے

- یا حرم کی حدود میں ارتکاب جرم کرے
- ۵۰ حدود حرم سے باہر جرم کرنے والا اگر حرم میں پناہ لے لے تو کیا سلوک کیا جائے گا
- ۵۴ اختلاف نفس سے کم تر جرم پر وہی سزا دی جائے گی
- ۵۵ تین طرح کے لوگ مکہ میں نہیں رہ سکتے
- ۵۷ حج کی فرضیت
- ۵۷ استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا بہت بڑا جرم ہے
- ۵۸ حج نہ کرنے کے شرعی عذر کون کون سے ہیں
- ۵۸ مکہ کے قرب و جوار میں مقیم لوگوں کے لئے حکم حج
- ۵۹ بغیر محرم کے عورت سفر نہ کرے چاہے سفر حج کیوں نہ ہو
- ۶۱ فقیر کے حج کے بارے میں آراء ائمہ
- ۶۲ غلام کے حج کے متعلق خیالات ائمہ
- ۶۵ حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے
- ۶۶ راہ خدا سے روکنے کی کیفیت
- ۶۷ تقویٰ کی حد
- ۶۸ جل اللہ کیا ہے
- ۶۹ اصول دین میں اختلاف کی ممانعت ہے فروع دین میں نہیں
- ۷۱ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت
- ۷۲ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں
- ۷۳ برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ہے
- ۷۳ برائی سے نہ روکنے والا اس کی زد میں آ سکتا ہے
- ۷۴ برائیوں سے صرف نظر لعنت خداوندی کی موجب ہے
- ۷۷ ٹیکس اور محصول چنگی وصول کرنے والوں کا خون مباح ہے
- ۷۷ جان کا خطرہ ہو تو صرف قطع تعلق کافی ہے
- ۷۸ بدی کے خلاف طاقت نہ ہو تو خاموش رہنا مباح تو ہے

افضل نہیں

- ۷۸ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے حکمت سے کام لیا جائے
- ۷۹ صحابہ کرام کے نزدیک علم کی قدر
- ۷۹ فعل قبیح پر رضا مندی ارتکاب قبیح کے مساوی ہے
- ۸۰ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے عملی اقدام کے متعلق
- امام ابو حنیفہؒ کا مسلک
- ۸۲ ابو بکر جصاصؒ کا استنباط
- ۸۲ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق جاہلانہ تصور
- ۸۳ قرآن و سنت کی روشنی میں جاہلانہ تصور کا رد
- ۸۵ اجماع امت بھی حق ہے
- ۸۶ دلیل نبوت نمبر ۱
- ۸۶ دلیل نبوت نمبر ۲
- ۸۶ سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں
- ۸۷ مومن اہل کتاب کی صفت
- ۸۷ مذاہب فاسد کا مقابلہ کس طرح کیا جائے
- ۸۸ فاسد مذاہب اور حضرت علیؑ کی رائے
- ۷۹ تاویل کرنے والے گمراہ مذاہب کے بارے میں ابو الحسن کی رائے
- ۸۹ امام محمدؒ کی رائے
- ۸۹ بعض دیگر اہل علم کی آراء
- ۹۱ ذمیوں سے استعانت کا بیان
- ۹۲ مسلمانوں کے معاملات حکومت میں اہل ذمہ
- سے مدد لینا جائز نہیں ہے
- ۹۲ سود کی ہر صورت حرام ہے
- ۹۳ جنت کی وسعت بے کنار ہے
- ۹۳ غصہ پی جانا اور لوگوں سے درگزر کرنا پسندیدہ اعمال ہیں

- ۹۴ جماد کی ترغیب
- ۹۶ اطاعت امیر ضروری ہے
- ۹۹ میدان احد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کی عجیب کیفیت
- ۱۰۰ داعی الی اللہ کو نرم دل اور خوش اخلاق ہونا چاہئے
- ۱۰۱ مجلس شوریٰ کے فوائد
- ۱۰۵ خیانت بہت بڑا جرم ہے
- ۱۰۷ شہداء زندہ ہیں اور اپنے رب سے رزق پا رہے ہیں
- ۱۰۹ آزمائش کے وقت ایمان والوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے
- ۱۱۰ بخیل آدمی خود اپنا دشمن ہوتا ہے
- ۱۱۲ وجود باری تعالیٰ پر دلائل اور دھریٹ کی تردید
- ۱۱۴ اللہ کی راہ میں کمر بستہ رہنے کی فضیلت
- ۱۱۵ سورہ النساء
- ۱۱۷ رشتہ کا احترام ضروری ہے
- ۱۲۱ یتیموں کو ان کا اصلی مال واپس کر دینا اور وصی کو اس مال کے صرف کر دینے کی ممانعت
- ۱۲۱ اسلام یتیموں کے حقوق کی حفاظت کا علمبردار ہے
- ۱۲۳ دولت نادانوں کے حوالے نہ کی جائے
- ۱۲۸ کم عمر بچے بچیوں کا نکاح کرا دینا
- ۱۳۴ خلاصہ کلام
- ۱۳۵ نابالغ بچیوں کی ولایت کا استحقاق
- ۱۳۷ تعدد ازدواج کا مسئلہ
- ۱۳۹ تعدد ازدواج پر خلاصہ کلام
- ۱۴۵ عورت کا اپنے شوہر کو مہرہہ کر دینا
- ۱۵۰ اسلام نے عورت کو حق ملکیت عطا کیا
- ۱۵۲ نادانوں اور بے وقوفوں کو ان کا مال حوالے کرنا

- ۱۵۳ اسلام میں مال و دولت کا ضائع کرنا منع ہے
- ۱۶۳ یتیم کے ولی کا اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا
- ۱۶۶ یتیم کا سرپرست عادل اور امین ہونا چاہئے
- ۱۶۷ ایک اہم نکتہ
- ۱۶۸ ایک سوال کا جواب
- ۱۶۸ ایک اور سوال کا جواب
- ۱۷۰ ایک اور سوال کا جواب
- ۱۷۱ ایک اور سوال اور اس کا جواب
- ۱۷۳ کوئی بدویانت شخص یتیم کا سرپرست نہیں ہونا چاہئے
- ۱۷۴ گواہ بنانے پر کیوں زرو دیا گیا ہے
- ۱۷۰ یتیم کا مال اسے حوالے کرنے کے سلسلہ میں
- ولی کے قول کی تصدیق کے متعلق فقہاء کا اختلاف
- ۱۷۵ یتیموں کے مال و متاع میں انتہائی احتیاط ضروری ہے
- ۱۷۸ وراثت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق
- ۱۸۱ فرض اور واجب میں لطیف فرق
- ۱۸۲ تقسیم میراث کے موقع پر رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے
- لئے فراخ دلی کا مظاہرہ کیا جائے
- ۱۸۵ خلاصہ کلام
- ۱۸۶ معاشرتی معاملات کی بنیاد و وسیع تر قوی مفاد کے اصولوں پر
- ہونی چاہئے
- ۱۸۹ اسلام یتیم کی اصلاح اور خیر کا طالب ہے
- ۱۹۱ باب الفرائض
- ۱۹۱ اسلام میں ہر فرد کے حقوق متعین ہیں
- ۱۹۶ اسلام ایک حقیقت پسند دین ہے
- ۲۰۱ اسلام میں کسی حقیقی وارث کو نظر انداز نہیں کیا جاتا

- بیٹے کی اولاد کی میراث ۲۱۳
- اسلامی نظام معیشت میں ہر فرد کئی حیثیتوں سے جائیداد کا مالک بنتا ہے ۲۱۵
- کلالہ کا بیان ۲۱۸
- دین اسلام ذہنی جمود کا قائل نہیں بلکہ تحقیق و جستجو پر زور دیتا ہے ۲۱۸
- کلالہ کی مزید تشریح ۲۲۱
- عدل کا بیان ۲۲۸
- مشرکہ کا بیان ۲۳۲
- بیٹی کے ساتھ بہن کی میراث میں سلف کے اختلاف کا بیان
- مرنے والے پر قرض ہو اور اس نے وصیت بھی کی اس کے حکم کا بیان
- جائز وصیت کی مقدار کا بیان ۲۳۳
- وارث کے لئے وصیت کر جانے کا بیان ۲۴۹
- کوئی وارث نہ ہونے کی صورت میں سارے مال کی وصیت کا بیان ۲۵۱
- نسب کے باوجود میراث سے محروم رہنے والوں کا بیان ۲۵۶
- مرتد کی میراث ۲۵۹
- زنا کاروں کی حد کا بیان ۲۶۷
- ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے ۲۸۳
- ساس سے بدکاری پر کیا حکم ہوگا ۳۰۴
- لواطت کی بنا پر ازدواجی رشتوں کا حکم ۳۰۴
- شہوت کے تحت لمس کسی وقت وطی کے حکم میں ہوگا ۳۰۵
- عورت سے نظر بازی موجب تحریم ہے یا نہیں ۳۰۵
- زمانہ جاہلیت میں کئے گئے برے عمل پر مواخذہ ہے یا نہیں ۳۰۸
- بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی کرے یہ بھی فاحشہ ہے ۳۱۰
- سات نسبی اور سات سسرالی رشتے حرام ہیں ۳۱۱
- رضاعی چچا سے پردہ نہیں ۳۱۹
- بیویوں کی مائیں اور گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں ۳۲۱

۳۴۱	فصل
۳۴۴	شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم
۳۵۶	مہر کا بیان
۳۷۴	متعہ کا بیان
۳۷۷	متعہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ
۳۷۸	ابن عباسؓ کا رجوع
۳۸۸	متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کا رجوع
۳۸۹	حرمت متعہ پر عقلی دلیل
۳۹۵	مشروط نکاح کے لئے کیا حکم ہے
۳۹۵	مہر میں اضافہ کر دینا
۳۹۷	مہر میں اضافہ پر اختلاف ائمہ
۴۰۳	لونڈیوں کے نکاح کا بیان
۴۰۴	لفظ ”طول“ کی تشریح
۴۱۹	کتابی لونڈی سے نکاح کا بیان
۴۳۶	لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا
۴۳۵	لونڈی اور غلام کی حد کا بیان
	فصل
۴۳۹	آیا نکاح فرض ہے یا مستحب
۴۴۵	تجارت اور خیار بیع کا بیان
۴۵۷	بائع اور مشتری کا خیار
۴۷۸	تمنا کرنے کی نہی
۴۸۲	عصبہ کا بیان
۴۸۷	ولاء موالات
۴۹۳	آیا مکمل جائیداد کی وصیت لا وارث شخص کر سکتا ہے
۴۹۵	عورت پر شوہر کی اطاعت کا وجوب

۵۰۱	سرکشی کی ممانعت زوجین کے تعلقات بگاڑنے پر حکمین کو کون سا طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے
۵۱۱	سلطان اور حاکم سے بالا بالا خلع کرا لینا
۵۱۲	والدین کے ساتھ نیکی کرنا
۵۱۵	تین طرح کے ہمسائے
۵۱۹	شفعہ بالجوار میں اختلاف رائے کا ذکر
۵۲۶	ابن السیل مسافر یا مہمان
۵۲۷	بجل کی مذمت
۵۳۰	سختوت میں ریا کاری کی مذمت
۵۳۳	کسی شخص کا حالت جنابت میں مسجد کے اندر سے گذر جانا
۵۳۸	امانتوں کی ادائیگی کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے واجب کردہ احکام انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے متعلق اللہ کا حکم
۵۵۶	اولی الامر کی اطاعت کا بیان
۵۵۸	حضورؐ کی پیروی واجب ہے
۵۶۷	جنگ کی تیاری بروقت ضروری ہے
۵۷۰	مسائل پر اجتہاد و استنباط
۵۷۶	سلام اور اس کا جواب
۵۷۹	منافقین کے بارے میں رویہ
۵۹۰	قتل خطا کا بیان
۵۹۳	دیت کی عاقلہ پر ذمہ داری
۵۹۸	عاقلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء
۶۰۸	قتل شبہ عمدہ
۶۱۸	فصل
۶۳۰	اونٹوں میں دیت کی مقدار

۶۲۲	قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمریں
۶۲۵	شبہ عہد کی دیت میں اونٹوں کی عمریں
۶۳۲	اونٹوں کے سوا دیت کی ادائیگی
۶۳۵	اہل کفر کی دیتیں
۶۳۲	ایک مسلمان جو دارالحرب میں مقیم ہوتا ہے اور ہماری طرف
	ہجرت کرنے سے پہلے ہی قتل کر دیا جاتا ہے
۶۵۳	قتل کی قسمیں اور ان کے احکامات
۳۵۶	کیا قتل عہد میں کفارہ واجب ہوتا ہے
۶۶۸	شوق جماد میں سرشار ہونے کی فضیلت
۶۷۰	اپنے اوپر ظلم کرنے والے
۶۷۱	ہجرت کی فضیلت

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص کی تفسیر احکام القرآن کی تیسری جلد پیش خدمت ہے تیسری جلد سیر، حدود، عقوبات، دیوانی معاملات اور عائلی زندگی سے متعلق اہم مباحث پر مشتمل ہے اس میں کفار سے دوستی کی ممانعت، نذر، قرعہ اندازی کی شرعی حیثیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت، یہودیت و نصرانیت کی حقیقت، قسم، حلال و حرام اشیاء کے لئے شرعی ضابطہ، حدود حرم میں جرم کا ارتکاب، اتلاف نفس سے کم تر جرائم کی سزا، اجماع امت کے دلائل، ذمیوں سے مدد حاصل کرنا، جہاد کی ترغیب، نکاح و طلاق کے مسائل، یتیموں کے متعلق احکام، کم عمر بچے بچیوں کا نکاح، نابالغ بچیوں کی ولایت، تعدد ازدواج، مہر، وراثت و وصیت، زنا کی حد، شفعہ اور قصاص و دیت سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ

ایک کے سوا اور کسی معنی کا احتمال ہی نہ ہو۔

ہم نے اس بارے میں اہل علم کے اختلاف کا ذکر کر دیا ہے تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ اس آیت میں مذکور لفظ احکام ہمارے بیان کردہ مفہوم کو لازماً اپنے ضمن میں لیے ہوئے ہے۔ یعنی وہ آیات جو کتاب کی اصل بنیاد قرار دی گئی ہیں اور جنکی طرف متشابہات کو لوٹایا جاتا ہے۔ یعنی متشابہات کے معانی کی تعیین کے لیے ان آیات کو معیار اور کسوٹی بنایا جاتا ہے تشابہ کی صفت جو پورے قرآن میں پائی جاتی ہے اور جس کا ذکر باری تعالیٰ نے ان الفاظ میں فرمایا۔ (يَكُنْ يَأْتِي مَحْشَا جِهًا) تو اس سے مراد وہ مماثلت ہے جو آیات میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس سے اس بات کی بھی نفی کرنا مقصود ہے کہ قرآنی آیات اختلاف بیان اور تضادات کے نقائص سے پاک ہیں۔ رہ گئے وہ متشابہات جو قرآن کے بعض حصوں کے ساتھ مختص ہیں تو ہم نے ان کے متعلق سلف کے اقوال کا تذکرہ کر دیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ حکم سے مراد ناسخ اور منشاخ سے مراد منسوخ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اور متشابہ کی ایک قسم ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس بات کی نفی نہیں کی کہ حکم اور متشابہ کی ان کے علاوہ اور صورتیں نہیں ہیں۔ اس بات کی گنجائش ہے کہ ناسخ کو حکم کا نام دیا جائے اس لیے کہ اس کا حکم اپنی جگہ باقی رہتا ہے اور عرب کے لوگ مضبوط اور پائیدار عمارت کو حکم کے نام سے پکارتے ہیں اسی طرح مضبوط لڑی والے ہار کو بھی حکم کا نام دیا جاتا ہے۔ جسے کھولنا ممکن نہ ہو اس لیے ناسخ کو بھی حکم کا نام دینا درست ہے اس لیے کہ ناسخ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں ثبات اور بقا کی صفت پائی جاتی ہے۔ دوسری طرف منسوخ کو متشابہ کہنا بھی درست ہے کیونکہ وہ تلاوت میں حکم کے مقابل ہوتا ہے لیکن ثبوت حکم میں اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اس بنا پر تلاوت کرنے والے کے لیے اس کا حکم ثابت اور نسخ کے لحاظ سے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اس حیثیت سے منسوخ کو متشابہ کہنا درست ہے۔

جس شخص نے یہ کہا ہے کہ حکم وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار ہو، چونکہ سامع کے نزدیک الفاظ کی تکرار کی حکمت کی وجہ میں اشتباہ ہوتا ہے۔ اس جہت سے آیت متشابہ بن جاتی ہے۔ اس سبب کا اطلاق ان تمام مقامات پر ہو سکتا ہے جہاں سامع پر حکمت کی وجہ میں اشتباہ پیدا ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ خود اس وجہ سے آگاہ ہو جائے اور اس کی حکمت کا مفہوم اس کے ذہن میں واضح ہو جائے۔ اس وقت تک ایسی آیت پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ دوسری طرف جن آیات میں سامع کے لیے وجہ حکمت میں اشتباہ نہ ہو تو وہ اس قائل کے قول کے مطابق حکم ہوں گی جن میں کسی تشابہ کی گنجائش نہیں۔ اس قائل کے قول میں بیان کردہ مفہوم بھی حکم اور متشابہ کی ایک صورت ہے اور اس پر ان اسماء کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے ایک روایت ہے کہ حکم وہ ہے جس کی

تاویل اور تفسیر کی تعیین کا علم ہو جائے اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل و تفسیر کی تعیین کا علم نہ ہو کے مثلاً قول باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا) یہ لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا (یا اس قسم کی اور آیات، ایسی آیات پر حکم اور متشابہ کے اسم کا اطلاق درست ہے۔ اس لیے کہ جس چیز کے وقت اور مفہوم کا علم ہو جائے اس میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہتا اور اس کا بیان محکم ہوتا ہے اور جس چیز کے وقت، معنی اور تاویل کا علم نہ ہو، سامع کے نزدیک وہ اشتباہ کی حامل ہوتی ہے۔ اس لیے اس پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہوتا ہے۔ آیت میں وارد الفاظ میں روایت شدہ ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔ اگر یہ احتمالات موجود نہ ہوتے تو سلف سے مروی تاویلات کا ذکر نہ ہوتا۔

ہم نے اہل علم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محکم وہ لفظ ہے جس میں صرف ایک معنی کا احتمال ہو اور متشابہ وہ لفظ ہے جس میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہو تو یہ ان وجوہ میں سے ایک ہے جو ان الفاظ میں بطور احتمال موجود ہیں۔ اس لیے کہ اس قسم کے محکم کو اس کی دلالت کی مضبوطی اور اس کے معنی کے وضوح اور ظہور کی بنا پر محکم کہا جاتا ہے جبکہ متشابہ کو اس بنا پر متشابہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک لحاظ سے محکم کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور اس محکم کے معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے لحاظ سے وہ ایسی چیز کے مشابہ ہوتا ہے جس کا معانی محکم کے معنی کے خلاف ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کا نام متشابہ رکھا گیا ہے۔ جب محکم اور متشابہ پر ان تمام معانی کا پے درپے دوہرہ ہوتا ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اب ہمیں قول باری (رَحْمَةُ آيَاتٍ مُحْكَمَاتٌ هِيَ أُمْرُ الْكِتَابِ دَاخِرُ مَعْتَابَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ كُفْرٍ يَلْمِزُكَ) اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں (معنی دمراد جاننے کی ضرورت پیش آگئی ہے۔ اگرچہ ہمیں اس آیت کے مضمون اور مفہوم میں موجود بات کا علم ہے اور وہ یہ کہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانا اور اسے محکم کے معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ نہ کہ اس کے مخالف معنی پر محمول کرنا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم آیات کی صفت یہ بیان کی کہ (هُنَّ أُمْرُ الْكِتَابِ) اور ”اُم“ وہ ہے جس سے ایک چیز کی ابتدا ہو اور وہ چیز اسی کی طرف لوٹ کر آئے۔ اس لیے اس کا نام ”اُم“ رکھا گیا۔ اس لیے اس لفظ کا اقتضار یہ ہو گیا کہ متشابہ کی بنیاد محکم پر رکھی جائے اور اسے محکم کی طرف ہی لوٹایا جائے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مفہوم کی تاکید اپنے اس قول سے کر دی کہ (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ كُفْرٍ يَلْمِزُكَ) اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق یہ حکم

لگا دیا جو متشابہ کو محکم پر محمول کیے بغیر اس کے پیچھے پڑ جاتا ہے کہ اس کے دل میں کجی اور ٹیڑھ ہے اور ہمیں یہ بتا دیا کہ ایسا شخص فتنے کا متلاشی ہوتا ہے جس سے یہاں کفر اور گمراہی مراد ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے: (وَالْفِتْنَةُ أَكْثَرُ مِنَ الْقَتْلِ) اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی بڑھ کر جرم ہے) یعنی فتنہ سے مراد کفر ہے۔ — واللہ اعلم۔

اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ متشابہ کے درپے ہونے والا اور اسے محکم کے مخالف معنی پر محمول کرنے والا دراصل اپنے دل میں زہریلے ہوتے ہیں۔ یعنی راہِ حق سے ہٹ کر دوسروں کو متشابہ کے واسطے سے کفر و ضلال کی طرف دعوت دینے والا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں مذکور متشابہ سے مراد وہ لفظ ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور جسے محکم کی طرف لوٹانا اور اس کے معنی پر محمول کرنا واجب ہو۔ پھر ہم نے ان معانی پر غور کیا جو متشابہ پر آگے پیچھے وارد ہوتے ہیں اور جن کا ہم نے متشابہ کی اقسام بیان کرتے وقت ان حضرات کے اقوال کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ جو ان معانی کے قائلین ہیں جن میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔

اس غور و فکر سے ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ جوابِ علم محکم اور متشابہ کے ناسخ اور منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کا قول اس حد تک درست ہے کہ اگر ان دونوں کے نزول کی تاریخیں معلوم ہوں تو ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے کے لیے کوئی اشتباہ نہیں ہوگا اور اسے یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ منسوخ کا حکم متروک اور ناسخ کا حکم ثابت اور قائم ہے۔ اس طرح ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے سامع پر ان کے حکموں کے متعلق کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔ جن میں نسخ کے علاوہ اور کسی چیز کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر ان کی تاریخوں کا علم نہ ہونے کی بنا پر سامع کے لیے اشتباہ پیدا ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں ایک لفظ کا دوسرے کی نسبت محکم یا متشابہ ہونا اس وجہ سے اولیٰ قرار نہ دیا جاسکے کہ دونوں لفظوں میں سے ہر ایک کے اندر ناسخ اور منسوخ بننے کا احتمال ہے تو اس صورت میں درج بالا قول کو اس قولِ باری (خِصَّةِ آيَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ هُنَّ اَمْرٌ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُشْتَابِهَاتٍ) کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہوگا بلکہ یہ قول بے معنی ہو جائے گا۔

جوابِ علم اس بات کے قائل ہیں کہ محکم وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار ہو تو اس قول کا بھی زیر بحث آیت کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے کہ تکرار کی صورت میں اسے محکم کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ بلکہ اس پر عقلی طور پر غور و فکر کی ضرورت ہوگی اور یہ کہ لغوی طور پر اسے اس معنی پر محمول کرنے کا کہاں تک جواز ہو سکتا ہے۔ اس طرح یہ قول بھی زیر بحث آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے کہ محکم وہ ہے جس کے وقت اور اس کی تعیین کا علم ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل کی تعیین کا علم نہ ہو مثلاً قیامت کا معاملہ یا صغیر گناہوں کی بات، جن کے متعلق ہمیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے صاف

جواب ہے کہ اس دنیا میں ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا۔

اس طرح یہ قول بھی اس آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے۔ اس لیے کہ ہم اس صورت میں بھی متشابہ کو محکم کی طرف لوٹا کر اس کے معنی کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لیے محکم اور متشابہ کی اقسام کے سلسلے میں ایک کی بنیاد دوسرے پر رکھنے اور اس کے معنی پر محمول کرنے کے وجوب کے متعلق ہمارے بیان کردہ وجوہ میں سے صرف آخری وجہ باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ متشابہ وہ لفظ ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ اسے محکم پر محمول کرنا واجب ہے جس میں ایسا احتمال نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لفظ میں کوئی اشتراک ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی نظائر ہم نے اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر دیئے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کی آگے دو قسمیں ہیں عقلیات اور سمعیات۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم نے محکم اور متشابہ کے سلسلے میں سلف سے جو اقوال نقل کیے ہیں الفاظ میں ان کا احتمال ممتنع ہے۔ ہم نے الفاظ میں ان معانی کے احتمال کی وجوہات بیان کر دی ہیں۔ نیز متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے وجوب کی آخری وجہ جو بیان کی گئی ہے۔ اس کے درست ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ کیونکہ متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے باقی ماندہ تمام وجوہ ہمارے بیان کی روشنی میں ممکن نہیں رہے بلکہ ان کا امکان ممتنع ہو چکا ہے۔ پھر قول باری (وَمَا يَكْفُرُ تَأْوِيلُكَ إِلَّا اللَّهُ) حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا) کے معنی یہ ہیں کہ تمام متشابہات کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، یعنی کوئی بھی اس کے سوا تمام متشابہات کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس بات کی نفی کر دی کہ ہمارا علم تمام آیات متشابہات کے معانی کا احاطہ کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ہمیں بعض آیات متشابہات کے معانی کا اس بنا پر علم ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان معانی پر دلالت قائم کر دی گئی ہے۔

جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے (وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت اور اک میں نہیں آ سکتی الا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے) اس لیے کہ آیت زیر بحث کے مفہوم میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہم بعض آیات متشابہات کے معانی کا علم انہیں حکمت کی طرف لوٹا کر اور ان پر محمول کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ البتہ یہ بات محال ہے متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو رہی ہو۔ نیز یہ کہ ہم متشابہ کے علم اور اس کی معرفت تک پہنچ نہیں سکتے اس لیے مناسب ہے کہ قول باری (وَمَا يَكْفُرُ تَأْوِيلُكَ إِلَّا اللَّهُ) کو بعض متشابہات کے متعلق وقوع علم کی نفی کرنے والا قرار نہ دیا جائے۔ جن متشابہات کے متعلق ہمارے علم کی رسائی کا کوئی جواز نہیں ان میں سے ایک قیامت آنے کا وقت ہے اور دوسرا صغیرہ گناہوں کا معاملہ ہے۔ بعض اہل علم اس بات

کے جواز کے قائل ہیں کہ شریعت میں ایک ایسا مجمل لفظ وارد ہو جائے جو تفصیل و بیان کا متقاضی ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے بالکل ہی بیان نہ کیا جائے، اس صورت میں یہ مجمل لفظ اس متشابہ کے حکم میں ہو گا جس کے حقیقی معنی تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

راسخون فی العلم کی تفسیر میں اختلاف رائے

اہل علم کا، قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالْكَرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کے نزدیک فقرہ (وَالْكَرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ) پر مکمل ہونا ہے۔ اور اس میں واقع حروف و اوجہ کے لیے ہے مثلاً آپ کہیں کہ تَقِيْتُ زَيْدًا وَحُمَلاً (میں نے زید اور عمر کو دیکھا) یا اس قسم کے دوسرے فقرات۔ بعض کے نزدیک فقرہ (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) پر ختم ہو جاتا ہے اور بعد میں آنے والا حرف و اوائلی خطاب کی ابتدا کے لیے ہے اور اس کا مقابل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلے قول کے قائلین کے نزدیک راسخون فی العلم بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں تمام کا نہیں۔ حضرت عائشہ اور حسن بصری سے اس قسم کی روایت ہے۔ ابن ابی نجیح کی روایت کے مطابق قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) کی تفسیر میں مجاہد نے کہا ہے کہ زلیغ سے مراد شک ہے۔ (اِتَّبَعْنَا اَلْفِتْنَةَ) یعنی شبہات کی تلاش میں جن کا تعلق ان کی ہلاکت سے ہے۔ لیکن علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے اس کے معنی سے واقف ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جملے کے الفاظ کی ترتیب اس طرح ہے۔ ”وَيَقُولُ الرَّاخُونَ فِي الْعِلْمِ“ حضرت عمر بن عبد العزیز سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ آیت کا مفہوم کچھ اس طرح ہے۔ ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالْكَرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَهُ قَاتِلِينَ آمَنَاءِ“ (متشابہ کی تاویل یعنی حقیقی معنی کا علم صرف اللہ کو ہے اور علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے بھی فی الجملہ اس کا علم رکھتے ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے) ربیع بن انس سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ لفظ جس احتمال کا متقاضی ہے اس کی بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہونی چاہیے کہ تمام متشابہات کے معانی کا علم تو صرف اللہ کو ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

تاہم علم میں رسوخ رکھنے والے بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں۔ اور اپنی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے، یہ سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔ یعنی ایسے متشابہات جن کے معانی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے دلالت قائم کر دی گئی ہے۔ کہ ان کی بنیاد محکمات پر رکھ کر انہیں ان کی طرف لوٹاؤ۔ اور وہ متشابہات بھی جن کے معانی تک ہمارے علم کی رسائی کا کوئی وسیلہ نہیں بنایا گیا۔ مثلاً وہ باتیں جن کی طرف ہم پچھلے سطور میں

اشارے کر آئے ہیں جب راسخین فی العلم کو بعض متشابہ کا علم ہو جاتا ہے اور بعض کا نہیں ہوتا تو وہ کہتے ہیں کہ ہم سب پر ایمان لائے ہیں بیتام کے تمام ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کا علم اس وجہ سے نہیں دیا اور ہم سے انہیں مخفی رکھا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری بھلائی اور ہمارے دین اور دنیا کی بھلائی مضمر ہے۔ دوسری طرف جن متشابہات کا اس نے ہمیں علم دے دیا وہ بھی اس بنا پر دیا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری مصلحت پوشیدہ ہے۔ اس طرح راسخین فی العلم تمام کی تمام آیات متشابہات کی صحت کا اعتراف کرتے اور سب کی تعریف کرتے ہیں۔ خواہ ان میں سے بعض کا انہیں علم ہو گیا ہو یا بعض کا نہ ہو۔

بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ صرف ایک ہی صورت درست ہے وہ یہ کہ کلام کی انتہا قول باری (وَمَا يَخْلَعُ شَاؤِيكَهَ إِلَّا اللَّهُ) پر ہو جائے۔ اور داؤ کو استقبال کے معنی میں لیا جائے، جمع کے معنی میں نہ لیا جائے، اس لیے کہ اگر داؤ جمع کے لیے ہوتا تو کلام باری یوں ہوتا ”وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ“ داؤ کا از سر نو ذکر خبر کے از سر نو ذکر کی بنا پر ہوتا۔ جو لوگ پہلے قول کے قائل ہیں یعنی فقرے کی انتہا (وَاللَّاسِيحُونَ فِي الْعُلَمَاءِ) پر کرتے اور داؤ کو جمع کے معنی میں لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ لغت میں ایسا استعمال جائز ہے۔

قرآن مجید میں بھی اس کی مثال موجود ہے۔ تقسیم فی (زکوٰۃ کے سوا بیت المال کی آمدنی کے دیگر ذرائع مثلاً مال غنیمت، خراج اور جزیہ وغیرہ) کے سلسلے میں قول باری ہے (مَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِللَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ الْمَسْكِ) جو کچھ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فیء دلاوے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے۔ اور رسول کا اور رسول کے عزیزوں کا، اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا (ما تقول باری رآنا الله شَهِيدًا لِّعَقَابِ، بے شک اللہ سزا دینے میں بڑا سخت ہے) پھر اس کے بعد تفصیل آئی اور ان لوگوں کا نام لیا گیا جو اس فیء کے مستحق تھے فرمایا (لِلْمَقْدَادِ الْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْبَنِي الْمَسْكِينِ) دیا وہم وَاَمَّا لَهُمْ يَتَنَحَوْنَ كَهَؤُلَاءِ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَتِنَا۔ ان حاجت مند مہاجرین کا خاص طور پر یہ حق ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضا مندی کے طلب گار ہیں (ما تقول باری) (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ) اور ان لوگوں کا بھی حق ہے جو ان کے بعد آئے یہ لوگ بھی لائحہ عمل پہلوں کی طرح فیء کے استحقاق میں داخل ہیں اور اس میں مذکورہ حرف داؤ جمع کے معنی دیتا ہے۔

پھر ارشاد ہوا (يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، اور وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی، جو ایمان لائے ہیں ہم سے سبقت کر گئے ہیں) معنی کے لحاظ سے یہ فقرہ یوں ہوگا ”ثَاثِلِينَ دِينَا اغْفِرْ لَنَا.....“ (یہ کہتے ہوئے کہ اے ہمارے پروردگار!.....) ٹھیک اسی طرح قول باری (وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الْقَدِيمَةِ) بھی ہے اور فقرے کے معنی یہ ہوں گے ”علم میں رسوخ رکھنے والے ایسی آیات متشابہات کی تفسیر و تاویل کا علم رکھتے ہیں جن کے معانی تک رسائی کے لیے دلالت قائم کر دی گئی ہے، ساتھ ساتھ وہ بھی کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم ان سب پر ایمان لے آئے“ اس بنا پر ان کا ماقبل پر عطف ہوگا اور وہ ماقبل کے حکم میں شامل اور داخل ہوں گے۔

عربی شعر میں بھی اس کی مثال موجود ہے یزید بن مفرغ حمیری کا شعر ہے

وشریت بركاً لميتتى من بعد بريدكنت هامه
خالد يح تبكي شحوة والبرق يلوح في الغمامه

میں نے ایک دعاری دار چادر خریدی کاش! کہ سردی گذر جانے کے بعد میں اس کے استعمال کا ارادہ کر سکتا۔ سردی گذر گئی اور اب موسم بہار کی ہوا اس کی یاد میں غم کے آنسو بہاتی ہے اور بجلی بادلوں میں چمکتی ہے۔ (موسم سرما کے بعد بہار کی آمد آمد ہے) معنی یہ ہیں کہ بجلی بادل میں چمک کر اپنے غم کے آنسو بہا رہی ہے۔ جب لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ متشابہ کو حکم کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں آیت کی دلالت کی موافقت میں اسے محمول کہا جائے اور اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ راہنہ فی العلم متشابہ کو حکم کی طرف لوٹا کر اور اس کے معنی پر حکم کے ذریعے استدلال کر کے اس کی تاویل و تفسیر کا علم حاصل کر لیتے ہیں۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو داؤ کے حقیقی معنی جمع کے ہیں اس لیے اسے اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہی اس کا منقضی ہے۔ ابتداء کے معنی پر کسی دلالت کے بغیر یہ محمول نہیں ہو سکتا اور ہمارے پاس کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے پھر دینا ضروری قرار دے۔ اس لیے اسے جمع کے معنی میں استعمال کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حکم کے استعمال کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے معنی کے ساتھ تنقید کر دیا گیا جس کی بنا پر یہ گنجائش پیدا ہو گئی کہ ہر باطل پرست عقل کے استعمال کا دعویٰ دین سکتا ہے تو ایسی صورت میں حکم سے استدلال کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حکم کا استعمال اس معنی کے ساتھ تنقید ہے جو اہل عقل کے درمیان منعارف ہو۔ اس صورت میں لفظ اس معنی کے مطابق ہوگا جس سے اہل لغت

کے عقلا و متعارف ہوں اور اس میں عقل سے کام لینے میں مقدمات و فضایا کی ضرورت نہ پڑے بلکہ سننے والے کو اس کے معنی مراد کا علم اس طریقے پر ہو جائے جو عقل کے عقول میں ثابت اور درست ہے نہ کہ اس طریقے پر جو لوگوں کی فاسد عادتوں میں پایا جاتا ہے جن پر عقل پسرا ہوتے ہیں۔ جب یہ باتیں پائی جاتیں گی تو پھر یہ محکم ہوگا جس کے معنی میں اس کے لفظ کے ساتھ متقاضی اور حقیقت کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں ہوگا۔ رہ گئیں فاسد عادتیں تو محکم کے معنی کے سلسلے میں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ حکمت کو چھوڑ کر متشابہات کی کس طرح پیروی کرتے ہیں کیا اس کی کوئی مثال موجود ہے؟ تو جواب میں کہا جائے گا اس کی مثال ربیع بن انس کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ اس آیت کا نزول و دفن نجران کے متعلق تھا۔ جب عیسائیوں کا یہ وفد مدینے آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بحث و مباحثہ کرنے لگا تو دورانِ بحث انہوں نے پوچھا کہ آیا عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ اور اس کی روح نہیں ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا ”کیوں نہیں؟“ اس پر انہوں نے کہا بس ہمارے لیے اتنا ہی کافی ہے۔ (یعنی آپ ہماری بات مان گئے۔) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (وَإِنَّمَا أَكْذِبُوكَ فَخُتُّوا بِهٖ ذُرِّيَّةٌ مِّنْ ذُرِّيَّتِكَ مَأْتَنَآ بَكْهٖمُ) پھر یہ آیت نازل ہوئی (إِنَّا كُنَّا عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَا كُنَّا آدَمَ خَلَقَهُ مِنَّا تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)۔ اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے۔ اللہ نے اسے مٹی سے پیدا کیا پھر اس سے کہا بوجا، وہ ہو گیا یہاں نجرانی عیسائیوں نے ”کلمۃ اللہ“ کے قول کو اس مفہوم کی طرف موڑ دیا جو ان کے عقیدے اور قول کے مطابق تھا یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات (نعوذ باللہ) اللہ کی ذات کی طرح قدیم ہے اور اس کی روح ہے۔ انہوں نے اس لفظ ”کلمۃ اللہ“ سے یہ مراد لیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا جز ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ ان کی ذات بھی روح انسان کی طرح قدیم ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ ”کلمۃ اللہ“ سے یہ مراد لیا تھا کہ انبیائے متقدمین نے ان کی بشارات دی تھی۔ بشارت کی قدامت کی بنا پر انہیں کلمۃ اللہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

اللہ نے انہیں ”اپنی روح“ کا نام اس لیے دیا کہ انہیں مذکر کے بغیر یعنی بن باپ کے پیدا کیا تھا۔ حضرت جبریل کو حکم ملا تھا جس کے تحت انہوں نے حضرت مریم کے گریبان میں چھونک مار دی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں شرف عطا کرنے کے لیے ان کی نسبت اپنی ذات کی طرف کر دی جس طرح ”بیت اللہ“ ”سما اللہ“ اور ”ارض اللہ“ ہیں اللہ کی طرف نسبتیں ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ”روح اللہ“ اسی طرح کہا گیا ہے جس طرح قرآن کو روح کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَكَذَٰلِكَ

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا۔ اور اس طرح ہم نے آپ کی طرف وحی کی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے قرآن مجید کو اس وجہ سے روح کے نام سے موسوم کیا کہ اس میں لوگوں کے دینی امور میں ان کی زندگی کا سامان مہیا کر دیا گیا ہے۔ لیکن اہل زلیغ اور کج رو انسانوں نے اپنے فاسد مذاہب اور کفر و ضلال کے عقائد کے اثبات کے لیے اسے استعمال کیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ اہل زلیغ جو متشابہات کے پیروکار ہیں ان کا تعلق خوارج کے فرقہ حروریہ اور سبائیہ (ابن سبا کے پیروکار) سے ہے۔

کفار کے مغلوب ہونے کی پیش گوئی۔

قَوْلِ بَارِي هِيَ۔ (مُؤَلِّدٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَكُنتُمْ بِآيَاتِنَا كَافِرِينَ) آپ کافروں سے کہہ دیجیے کہ تم عنقریب مغلوب کر لیے جاؤ گے اور جہنم کی طرف ہانکے جاؤ گے حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ابن اسحاقؓ سے مروی ہے کہ جب بدر کے معرکے میں قریش پر نباہی آئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوقیہ قبیلہ میں یہود کو جمع کر کے انہیں اسلام کی دعوت دی اور انکار کی صورت میں انہیں اس انتقام خداوندی سے ڈرایا جس کا ظہور قریش پر ہو چکا تھا۔ یہود نے اسلام لانے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ ہم قریش کی طرح نہیں ہیں۔ وہ تو ناجذبہ کار اور بدھو قسم کے لوگ تھے، انہیں جنگ کا کوئی تجربہ نہیں تھا اگر ہم سے بچہ آزمائی کرو گے تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ ہم مرد میدان ہیں اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبرت پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس میں کافروں پر مسلمانوں کے غلبہ کی خبر دی گئی تھی اور بعد میں اس کے مطابق واقعات پیش آئے۔ ان کے متعلق یہ کہا نہیں جاسکتا کہ یہ اتفاقیہ طور پر پیش آگئے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کے متعلق پیش گوئیاں کی تھیں جو تمام کی تمام سچی ثابت ہوئیں۔ کسی واقعہ میں کوئی تغلف نہیں ہوا۔ اس سلسلے میں اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سب اللہ کی طرف سے تھیں جو عالم الغیوب ہے۔ اس لیے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت نہیں کہ مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کی خبر دے اور پھر یہ واقعات اتفاقیہ طور پر اسی طرح پیش آجائیں جس طرح اس نے ان کی خبر دی تھی اور اس میں کوئی تغلف نہ ہو۔

قَوْلِ بَارِي هِيَ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ عَنْ تُبَاطَاتِ الدِّينِ فَتُكْمِلُوا دِينَكُمْ وَتُطِغِّلُوا أَنْفُسَكُمْ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ)۔ تمہارے لیے ان دو گروہوں میں بڑی نشانی تھی جن کا آمناسا منا ہوا تھا، ایک گروہ اللہ کے راستے میں قتال کر رہا تھا، تا آخر آیت۔ حضرت ابن مسعودؓ اور جن بھری سے مروی ہے کہ یہ خطاب اہل ایمان کو ہے۔ اور مسلمان ہی وہ گروہ تھے جو اپنی آنکھوں سے کافروں کو اپنے سے دوچند دیکھ رہے تھے۔ کافروں کو

اگرچہ وہ اپنی تعداد سے دوگنا دیکھ رہے تھے لیکن کافر و حقیقت مسلمانوں کے مقابلے میں نہیں گنا تھے کیونکہ ان کی تعداد ایک ہزار تھی اور مسلمانوں کی تعداد کچھ اوپر تین سو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دینے کے لیے کافروں کی تعداد ان کی نظروں میں کم کر کے دکھائی۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قول باری (خَدَّكَ كَتَّ كُكُ) میں کافروں سے خطاب ہے جن کے ذکر کے ساتھ سلسلہ کلام کی ان الفاظ میں ابتدا کی گئی تھی (تَحْلِلُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مُتَعَلِّمُونَ وَتُحْشَرُونَ اِلَىٰ جَهَنَّمَ) اور قول باری (خَدَّكَ كَتَّ كُكُ) اس پر معطوف اور اس کا متمم ہے۔ معنی یہ ہوں گے کہ کافروں نے مسلمانوں کو اپنے سے دوچند دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں ظاہری طور پر اسی طرح دکھایا تاکہ ان کے دلوں میں بزدلی پیدا ہو جائے اور ان پر نبوت طاری ہو جائے جس کی وجہ سے ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی پوزیشن اور زیادہ مضبوط ہو جائے۔ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی نھرت اور کافروں کو پسائی کی طرف دھکیل دینے کا یہ ایک طریقہ تھا۔

اس آیت میں دو طرح سے حضور صلی اللہ علیہ کی نبوت کی صحت و صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اول، ایسے گروہ کا جس کی تعداد بھی تھوڑی تھی اور جس کے پاس سامان جنگ بھی برائے نام تھا ایک بڑی تعداد والے گروہ پر غالب آجانا جس کے پاس سامان جنگ کی کوئی کمی نہیں تھی۔ یہ بات خلافِ عادت تھی اور یہ سب اس وجہ سے وقوع پذیر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو مسلمانوں کی مدد کے لیے بھیج دیا تھا، دوم، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے وعدہ کیا تھا کہ انہیں قریش کے تجارتی قافلے اور لشکر قریش میں سے ایک مل جائے گا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے اور فتح مندی حاصل کرنے سے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ اور یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ پھر وہی ہوا جس کا اللہ نے وعدہ کیا اور جس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی

مرغوباتِ نفس کیسے خوش آئند ہیں

قول باری ہے (زَيْنَ اللَّيْلِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ، لوگوں کے لیے مرغوباتِ نفس بڑی خوش آئند بنا دی گئی ہیں) حسن بھری کا قول ہے کہ شیطان نے انہیں خوش آئند بنایا ہے۔ اس لیے کہ ان مرغوبات کی ان کے خالق نے جتنی مذمت کی ہے کسی اور نے اتنی مذمت نہیں کی۔ بعض دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے اس طرح خوش آئند بنا دیا کہ انسانوں کی طبیعتوں میں ان کے حصول کے لیے ایک دوسرے سے الجھنے کا جذبہ نکھ دیا۔ جس طرح کہ قول باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِينَةً لِّهَا، ہم نے زمین پر پائی جانے

والی تمام اشیاء کو زمین کی زینت بنادی ہے) بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مغربات میں سے جو ابھی ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے اور جو مری ہیں انہیں شیطان نے خوش آئند بنایا ہے۔

انبیاء اور داعیانِ حق کا قاتل سب سے بڑا مجرم ہوگا

قولِ باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يُكْفِرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) جو لوگ اللہ کے احکام و ہدایات کو ماننے سے انکار کرتے ہیں اور اس کے پیغمبروں کو ناحق قتل کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی جان کے درپے بوجھلتے ہیں جو خلقِ خدا میں عدل اور راستی کا حکم دینے کے لیے اٹھیں، ان کو دردناک سزا کی خوشخبری (سناد) حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ قیامت کے دن کس شخص کی سزا سب سے زیادہ سخت ہوگی؟ آپ نے فرمایا (رحل) قتلِ نبیسا اور جلّٰیٰ ہو بھڑ (یعنی عن منکر) اس شخص کی سزا سب سے سخت ہوگی جس نے کسی نبی کو یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے شخص کو قتل کیا ہوگا) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ پھر فرمایا ابو عبیدہ! نبی اسرائیلؑ نے دن کے اول حصے میں اچانک حملہ کر کے تینتالیس انبیاء کو یک وقت قتل کر دیا تھا، پھر نبی اسرائیلؑ میں سے ایک سو بارہ عابد و زاہد لوگ میدان میں آگئے اور انہوں نے ان قاتلین کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ شروع کر دی۔ شام ہوتے ہوتے یہ تمام لوگ موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے یہ سب کچھ ایک دن میں ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان ہی لوگوں کا ذکر کیا ہے۔

اس آیت میں قتل کے خوف کے باوجود غلط اور ناجائز بات کی تردید کا جواز موجود ہے۔ یہ ایسا اونچا مقام ہے جس کے لیے اللہ کی طرف سے اجر جزیل کا استحقاق ہو جاتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے کہ جب انہوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ اور دوسرے حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے اس قول کی روایت کی ہے کہ (افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر، ظالم حاکم یا سلطان کے سامنے کلمۃ حق کہنا افضل جہاد ہے) ایک روایت میں ہے کہ (وہ جس کی وجہ سے اسے خیانت سے ہاتھ دھونا پڑ جائے) امام ابو حنیفہؒ نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (افضل الشہداء احمد بن عبد المطلب ورجل تکلم بکلمۃ حق عند سلطان جائر فقتل) افضل شہید مظلوم بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص جو کسی ظالم سلطان کے سامنے کلمۃ حق کہدے اور پھر اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

عمر بن عبید کا قول ہے کہ ہمیں بھلائی اور نیکی کے کاموں میں کسی ایسے کام کے بارے میں علم نہیں ہے جو عدل و انصاف قائم کرنے سے بڑھ کر افضل ہو جس پر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) فرمایا حالانکہ اس سے پہلے جس چیز کی خبر دی گئی تھی اس کا تعلق ان کے اسلاف سے تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود کفار اپنے آباؤ اجداد کے قبیح افعال سے پوری طرح خوش اور ان پر رضامند تھے اس لیے وعید کی خبر سنانے میں انہیں بھی ان کے ساتھ شامل کر گیا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَمَّا كَفَّتْ لِخَلْقِ آلِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ قَبْلِ، ثُمَّ اس سے پہلے اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے؟) یا (الَّذِينَ كَفَرُوا بِإِذِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ الْأُولَىٰ) یَسْأَلُونَكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَٰ بِتَبَيِّنٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْفَرَاقِ بَيْنَ مَا كُفِّرُوا بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَبَيْنَ مَا كُفِّرُوا بَيْنَ يَدَيْهِمْ، ثُمَّ اس سے پہلے اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے؟ ان سے کہو ”تمہارے پاس مجھ سے پہلے بہت سے رسول آچکے ہیں جو بہت سی روشنی نشانیاں لائے تھے اور وہ نشانی بھی لائے تھے جس کا تم ذکر کرتے ہو۔ پھر اگر ایمان لانے کے لیے یہ شرط پیش کرنے ہیں، تم سچے ہو، تو ان رسولوں کو تم نے کیوں قتل کیا؟“

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو قتل کرنے کی نسبت ان کافروں کی طرف کر دی جو آیت میں مخاطب تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کے ان افعال قبیحہ پر راضی تھے اور ان سے اپنی محبت اور تعلق کا دم بھرتے تھے اس بنا پر یہ بھی عذاب اور سزا کے استحقاق میں ان کے ساتھ اسی طرح شریک ہو گئے جس طرح انبیاء علیہم السلام کے قتل پر رضا کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک تھے۔

حضور کی خصوصیات گذشتہ الہامی کتب میں تھیں

قول باری ہے (أَنَّمَا أَوْفَوْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِي قَدْ فَتَوْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَكَ وَمَا جَاءَكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ) آپ نے دیکھا نہیں کہ جن لوگوں کو کتاب کے علم میں سے کچھ حصہ ملا ہے۔ ان کا حال کیا ہے؟ انہیں جو کتب الہی کی طرف بلا یا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان میں سے ایک فریق اس سے پہلو ہتی کرتا ہے اور اس فیصلے کی طرف آنے سے منہ پھیر جاتا ہے (حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔ اس سے یہود و مرادیوں۔

انہیں تورات کی طرف بلایا گیا جو اللہ کی کتاب ہے جس میں دوسری تمام آسمانی کتابوں کی طرح حضور صلی اللہ علیہ کے متعلق اشارت موجود ہے۔ اللہ نے انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت اور صحت کے متعلق ان کتابوں میں موجود ہدایات کی موافقت کی طرف بلایا جس طرح کہ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا (مُحَلِّیْ خُتُوْا بِالْمُؤَافَاةِ فَانْزَلُوْهُمَا اِلٰی کُتُبِکُمْ صٰدِقٰتٍ، آپ کہہ دیجیے اگر تم سچے ہو تو تورات لاؤ اور پڑھو) اہل کتاب کا ایک گروہ اس حکم سے روگردانی کر گیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ تورات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر موجود ہے۔ نیز آپ کی نبوت کی صحت کا بھی اس میں تذکرہ ہے۔ اگر اس گروہ کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تو یہ لوگ ہرگز اس حکم سے روگردانی نہ کرتے جس میں اپنی کتاب، تورات کی تلاوت کی دعوت دی گئی تھی۔ جبکہ دوسرا گروہ ایمان لے آیا اور آپ کی نبوت کی تصدیق بھی کر دی۔ اس لیے کہ انہیں آپ کی نبوت کی صحت کا علم ہو گیا تھا اور انہوں نے تورات اور دوسری کتب الہیہ میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات اور خصوصیات کو آپ کی ذات میں دیکھ لیا تھا۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اگر یہ لوگ اپنی کتابوں میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات و خصوصیات اور صحت نبوت کی بنا پر آپ کے دعووں کی صداقت سے واقف نہ ہوتے تو ہرگز آپ سے روگردانی نہ کرتے بلکہ اپنی کتابوں میں مذکورہ باتوں کا فوراً حوالہ دیتے اور آپ کے دعووں کے بطلان کو واضح کرتے۔

لیکن جب انہوں نے آپ سے روگردانی کی اور آپ کی دعوت الی الاسلام پر لٹیک بنیں کہا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سلسلے میں جو کچھ ان کی کتابوں میں ہے اس سے یہ اچھی طرح واقف ہیں۔ اس کی نظیر وہ جیلنج ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل عرب کو دیا گیا تھا کہ قرآن جیسی ایک سورت بنا کر دکھائیں۔ اسے جیلنج کے جواب میں انہوں نے اس سے روگردانی کرتے ہوئے جنگ و جدل اور لڑائی بھڑائی کا راستہ اختیار کر لیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ وہ قرآن جیسی ایک سورت پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ یا جس طرح اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو ان الفاظ میں دعوت مباہلہ دی تھی (تَحٰلٰی فَعَاکُوْا مَدْعٰی اٰیْمَآءَ نَا وَ اٰیْمَآءَ کُمْ وَ نِسَآءَ نَا وَ نِسَآءَکُمْ، آپ کہہ دیجیے کہ آجاء، ہم مل کر اپنے اور تمہارے بیٹوں اور اپنی اور تمہاری عورتوں کو باہلیں تمناؤں باری (تَشٰوَبْتُمْہُمْ فَتَجْعَلْ کَعْتَهُ اللّٰہُ عَلٰی الْکَاذِبِیْنَ، اور پھر ہم مباہلہ کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت ڈال دیں) اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ (لوحضروا و باہلوا لاضدہم اللہ علیہم الواحدی نانا و لہو یسرجعوا الی اہل و لادلاء، اگر یہ لوگ آجائے اور مباہلہ کر لیتے تو اللہ تعالیٰ ان پر پوری وادی میں آگ بھڑکا دیتا اور پھر یہ لوگ اپنے بال بچوں کی طرف کبھی واپس نہ جاسکتے)۔ یہ تمام باتیں نبوت کے دلائل اور رسالت کی صحت کی نشانیاں شمار ہوتی ہیں۔ حسن اور قنادہ سے مروی

ہے کہ قول باری (يُذْعَنُونَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ) سے مراد قرآن مجید ہے اس لیے کہ اس میں اصول دین و شرع اور سابقہ کتب سماویہ میں آپ کی صفات و خصوصیات کے بارے میں دی گئی نشانہوں کے متعلق جو کچھ مذکور ہے وہ تورات میں مذکورہ بیانات کے بالکل مطابق ہے۔ اس آیت میں کتاب اللہ کی طرف دعوت میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بات ہو اور یہ بتانا مقصود ہو کہ ان کا دین بھی اسلام ہی تھا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد بعض احکام شرع مثلاً حدود وغیرہ ہوں جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ایک دفعہ یہودیوں کے مدرسے میں تشریف لے گئے۔ آپ نے ان سے زانی کی سزا کے متعلق دریافت کیا۔ انہوں نے کوڑوں کا ذکر کیا نیز منہ کا لاکرنے کی سزا بھی بتائی لیکن سنگسار کرنے کی سزا کو چھپا گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن سلام کی موجودگی میں رحم کی آیت کے متعلق انہیں آگاہ کیا جب درج بالا ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں ان تمام باتوں کی طرف انہیں دعوت دی گئی ہو۔ اس میں اس کی دلالت موجود ہے کہ جو شخص اپنے فریق مقابل کو فیصلہ کر لینے کی دعوت دے تو اس پر اسے قبول کر لینا لازم ہوگا اس لیے کہ یہ دعوت دراصل کتاب اللہ کی طرف دعوت ہے۔ اس کی تفسیر بھی یہ قول باری ہے (وَرَدُّهُمُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ) اذًا قَرِيبٌ مِّنْهُمْ مَّقْعِدُهُمْ، اور جب انہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان کا ایک گروہ روگردانی کرنے لگتا ہے۔

صرف اللہ ہی مالک الملک ہے

قول باری ہے (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تَوَلَّى الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ) آپ کہیے خدا یا مالک کے مالک، تو جسے چاہتا ہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے حکومت چھین لیتا ہے، قول باری (مَالِكِ الْمُلْكِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جس کا اللہ کے سوا اور کسی کو استحقاق نہیں اس لیے کہ وہی ہر ملک کا یعنی سارے جہان کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت دونوں کے امور کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کا مالک ہے اور بندوں کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کا بھی وہی مالک ہے۔ عجاہد کا قول ہے کہ یہاں ملک سے مراد نبوت ہے۔ قول باری (تَوَلَّى الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) کی تفسیر میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ مال و دولت، خدم و

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (اَللّٰهُ تَعَالٰی اَلَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰہِیْمَ فِیْ رَبِّہٖ اَنْ اَتٰہُ اللّٰہُ اَلْمُتَدَلِّیْ) کیا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم کے ساتھ اس کے رب کے بارے میں جھگڑا کیا تھا اس بنا پر کہ اللہ نے اسے حکومت عطا کی تھی) اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ کافروں کو بھی حکومت و سلطنت کی نعمت سے نوازتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اگر کافر کو ملک دینے کی بات ہے تو اس سے مراد مال ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ملک یعنی نبوت عطا کرنا ہے۔ از روئے حکمت، امر اور نہی کے معاملے کی سپرداری جانتے رہے۔

نیز قول باری ہے (فَلَا تَقْعُدُوا عِدَّ الدُّكُوۡیۡ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِیۡنَ، یا دو آجانے کے بعد ظالم لوگوں

کے ساتھ متبعین، نیز قول باری ہے (حَلَّا بَعْدُ وَامْعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ اِنَّكُمْ لَعِندَ رَبِّكُمْ فَاعْتَبِرُوا) ان کے ساتھ نہ بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور گفتگو میں مصروف ہو جائیں ورنہ تم بھی ان کی طرح ہوجاؤ گے۔

نیز قول باری ہے (وَلَا تَتَّبِعُوا الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ خَلَفُوا بَيْنَكُمْ فَمَا مَسَّ مِنْهُمُ شَيْءٌ فَلَا تَلْمِزْهُمْ بِهِ وَلَا لَمَمٌ مِنْهُمْ) تم ظالموں کی طرف سرگزنہجو کہ پھر تمہیں جہنم کی آگ چھو جائے) نیز قول باری ہے (وَاَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا) اس شخص سے منہ پھیر لو جس نے ہماری یاد سے روگردانی کی اور دنیا کی زندگی کے سوا اور کچھ نہیں چاہا) نیز قول باری ہے (وَاَعْرِضْ عَنْ الْيَاجِلِيْنَ) اور جاہلوں سے منہ پھیر لیجیے) نیز قول باری ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَاَعْلَظْ عَلَيْهِمْ) اے نبی! کافروں اور منافقوں کے خلاف جہاد کیجیے اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آئیے) نیز ارشاد ہے۔ (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ اَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) اے ایمان والو! یہود و نصاریٰ کو اپنا ہمدرد و ہمساز نہ بناؤ، ان میں بعض بعض کے ہمدرد و ہمساز ہیں) نیز ارشاد ہے۔ (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلَىٰ مَا مَكَّنَّا لِهٰٓؤُلَآءِ مِنْهُم مَّوَدَّةَ الْحَيٰوةِ) ان کی آزمائش کے لیے کہ وہ محض دنیوی زندگی کی رونق ہے) ان آیات میں یہود و نصاریٰ اور کفار و منافقین کی مجالست اور ان کی دینی مال و دولت اور احوال و کوائف کی ظاہر بینی کی بنا پر ان سے نرم برتاؤ اور میل ملاپ سے بچنے کی تلقین ہے۔ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزند نبی المصطلق کے اذنیوں کے پاس سے ہوا جو اتنے موڑے اور فریب تھے کہ فریبی کی بنا پر ان کا پیشاب ان کی رانوں پر خشک ہو گیا تھا۔ آپ نے اپنے کپڑے کا بٹو اپنے چہرے پر ڈال لیا اور وہاں سے گزر گئے ان پر نظر ڈالنا بھی گوارا نہیں کیا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلَىٰ مَا مَكَّنَّا لِهٰٓؤُلَآءِ مِنْهُم مَّوَدَّةَ الْحَيٰوةِ) نیز قول باری ہے۔ (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَاءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ) اے ایمان والو! میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست اور ہمدرد نہ بناؤ کہ تم ان سے دوستی کا اظہار کرنے لگو

مسلمان کا گھر مشرک سے دور ہو

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (اَنَا بَرِيٌّ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مَعَ مُشْرِكٍ) میں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ رہتا ہو) آپ سے وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا (لَا تَوَلَّوْا) نادار ہوا، ان دونوں کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے) یعنی مسلمان کے لیے یہ لازم اور اس پر یہ واجب ہے کہ اس کا گھر مشرک کے گھر سے دور ہو، نیز فرمایا (اَنَا بَرِيٌّ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ اَقَامَ بَيْنَ)

اظہار المشکوکین، میں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جس نے مشرکوں کے درمیان سکونت اختیار کر لی ہو) یہ آیتیں اور احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک مسلمان کافروں کے ساتھ اس وقت تک سختی اور بے نفی کے ساتھ پیش آئے اور نرمی اور ملاطفت سے کام نہ لے جب تک اس کی حالت ایسی نہ ہو جس میں اسے اپنی یا اپنے کسی عضو کے تلف ہو جانے یا سخت نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اسے اس قسم کا کوئی خطرہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں ان سے دوستی اور نرمی کا اظہار جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس طرز عمل کی صحت کا یقین اپنے دل میں پیدا نہ کر لے۔ دلا یعنی دوستی، تعاون وغیرہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس شخص کا فعل اور طرز عمل پسندیدہ ہو، امداد، تعاون اور نگرانی کے ذریعے اس کے امور کی پوری پوری سرپرستی کی جائے۔ ایسا شخصی معاون و منصور کہلائے گا۔ قولِ باری ہے: (اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا، اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا ولی اور دوست ہے) اہل ایمان اس معنی میں اللہ کے دوست اور ولی ہیں کہ اللہ کی نصرت پوری طرح ان کے شامل حال رہتی ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے: (اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰهِ لَ الَّذِیْنَ لَا یَخْوَفُ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَخْزُوْنَ، اگاہ رہو، اللہ کے اولیاء کو نہ کوئی خوف ہو گا اور نہ ہی وہ علیل ہوں گے)۔

خطرے کی صورت میں جان بچانے کی خصلت ہے

قولِ باری ہے: (اَلَا اِنَّ تَتَّقُوا مَتَّحْمٌ لَّكُمْ، ہاں یہ تمہیں سعادت ہے کہ ان کے ظلم سے بچنے کے لیے تم بظاہر ایسا طرز عمل اختیار کرو جاؤ یعنی اگر تمہیں اپنی جان یا جسمانی اعضاء کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو اور پھر تم ان سے دوستی اور تعاون کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو ان کی چیرہ دستیوں سے بچاؤ تو اس میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ تم اس طرز عمل کی صحت کا اعتقاد اپنے دل میں پیدا نہ کرو۔ آیت کے الفاظ کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے اور جہور کا مسلک بھی یہی ہے۔ جیسے عبد اللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الرمیع جریجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قولِ باری (لَا یَخْزُوْنَ) اَلَا اِنَّ تَتَّقُوا مَتَّحْمٌ لَّكُمْ، انہیں میں سے کسی کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ اپنے دینی معاملات میں کسی کافر کو اپنا دوست اور ولی یعنی سرپرست بنائے۔ قولِ باری (اَلَا اِنَّ تَتَّقُوا مَتَّحْمٌ لَّكُمْ) کی تفسیر میں انہوں نے فرمایا کہ اس قاعدے سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ مسلمان اور کافر کے درمیان قرابت ہو اور پھر مسلمان اس رشتہ داری کی بنا پر اس کے ساتھ صلہ رحمی کرے، اسن طرح تقبیہ کا مفہم قرابت کی بنا پر کافر کے ساتھ صلہ رحمی قرار دیا گیا۔ آیت میں بچاؤ کی خاطر اظہارِ کفر کے جواز کا اقتضار موجود ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے: (مَنْ کَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُکْرِهَ وَحَلَبَ مُطْمَئِنَّ

یا لایمکن، جو شخص اللہ پر ایمان لانے کے بعد کافر ہو جائے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے۔
در آئنا لیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (وہ مستثنیٰ ہے)

ایسے مواقع پر جان بچانے کی رخصت ہے واجب و افضل نہیں،

ایسے مواقع پر بچاؤ کی خاطر اظہار کفر وغیرہ کی اجازت دراصل اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ یہ واجب نہیں ہے بلکہ اس کا ترک افضل ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص پر کافر ہو جانے کے لیے زبردستی کی جائے لیکن وہ ایمان پر ڈٹا رہے اور اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے تو اس کا درجہ اظہار کفر کرنے والے سے بڑھ کر ہو گا۔ مشرکین نے حضرت خدیب بن عدی کو پکڑ لیا تھا لیکن آپ نے تقیہ کا راستہ اختیار نہیں کیا تھا یہاں تک کہ شہید کر دیتے گئے۔ مسلمانوں کے نزدیک آپ کا درجہ حضرت عمارؓ یا سر سے بڑھ کر تھا۔ جنہوں نے یہ راستہ اختیار کرتے ہوئے اظہار کفر کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اظہار کفر کی صورت میں ان کے دل کی کیفیت کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے عرض کیا کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ ”اگر یہ صورت دوبارہ پیش آجائے تو تم پھر بھی طرز عمل اختیار کر لینا“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دراصل رخصت عطا کرنے کی بنا پر تھا۔

عزیمت رخصت سے افضل ہے

روایت ہے کہ مسیلہ کذاب نے دو صحابیوں کو پکڑ لیا۔ ایک سے پوچھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتے ہو، انہوں نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا کہ تم میری رسالت کی گواہی دیتے ہو۔ انہوں نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ مسیلہ نے انہیں جانے دیا، دوسرے صاحب کو بلا کر ان سے بھی سوالات کیے۔ تو انہوں نے مسیلہ کی رسالت کی گواہی دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ ”میں ہبراہوں“ مسیلہ نے اپنا سوال تین دفعہ دہرایا۔ انہوں نے تینوں دفعہ یہی جواب دیا، اس پر اس نے انہیں شہید کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا (ما هذا المقتول جمعنی علی صدقہ و یقینہ و اخذ یقضیۃ فہنیۃ) واما الآخر فقبل رخصۃ اللہ فلا تبعۃ علیہ، یہ کشتہ راہ خدا اپنے صدق اور یقین پر ڈٹا رہا اور فضیلت کا سزاوار ٹھہرا، یہ مرتبہ اسے مبارک ہو۔ دوسرے شخص نے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ رخصت کو قبول کر لیا اس لیے اس پر بھی گرفت نہیں اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تقیہ کا راستہ رخصت ہے اور تقیہ کا اظہار نہ کرنا افضل ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسا عمل

جس میں دین کا اعزاز ہوا اس کے لیے اقدام کرتے ہوئے اپنی جان قربان کر دینا اس سے ہٹ کر نصرت پر عمل کرنے سے بہتر اور افضل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص دشمنوں کے خلاف اپنے آپ کو جہاد میں جھونک دے اور شہید ہو جائے اس کا درجہ میدان جنگ سے پیچھے ہٹ کر اپنی جان بچالینے والے سے بڑھ کر ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے شہادت حاصل کر لینے کے بعد شہیدوں کے احوال و کوائف بیان فرماتے ہیں اور انہیں زندہ نیز رزق پانے والے قرار دیا ہے۔ اسی طرح اللہ کے دین کے اظہار اور کفر کے عدم اظہار کے نتیجے میں جان دے دینا تقیہ کا راستہ اختیار کرنے سے افضل ہے۔ اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ مسلمان پر کافر کو کسی معاملے میں ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہوتی اور یہ کہ اگر کافر کا کوئی نابالغ بچہ ہو جو ماں کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان ہو تو اس کافر کو اس پر کوئی کسی قسم کی ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہوگی۔ نہ مالی تصرف وغیرہ میں اور نہ ہی نکاح کرانے میں۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذمی مسلمان کے فوجداری جرم کا اور مسلمان ذمی کے فوجداری جرم کا جرم مانہ نہیں بھرے گا اس لیے کہ اس بات کا تعلق ولایت، نصرت اور معونت سے ہے جو ان دونوں کے درمیان مفقود ہے۔

آل اور اہل ایک ہی چیز ہیں

قول باری ہے (كَانَ اَبُو اِهِيْمَ ذَاكَ عِمْرَانًا، آل ابراہیم اور آل عمران کو حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ آل ابراہیم وہ اہل ایمان ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر قائم ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آل عمران سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں اس لیے کہ وہ حضرت مریمؑ کے بیٹے ہیں۔ جو عمران کی بیٹی تھیں۔ ایک قول ہے کہ آل عمران سے مراد آل ابراہیم ہی ہیں جس طرح کہ نزل باری ہے (وَدِدْنَا كَبُصْطًا مِّنْ كَبُصْطِمْ، یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جو ایک نسل سے پیدا ہوئے تھے، ان سے مراد حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ ہیں جو عمران کے بیٹے تھے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک لفظ آل اور لفظ اہل بیت دونوں کا مفہوم ایک ہے اس لیے اگر کوئی شخص فلاں کی آل کے لیے وصیت کرتا ہے تو اس کی حیثیت وہی ہوگی جو فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کی ہے۔ اس لیے یہ وصیت ان سب کے لیے ہوگی جو اس فلاں کے ساتھ دادا میں شریک ہو جاتے ہیں جس کی طرف یہ سب کے سب اپنے آباء کے واسطے سے منسوب ہوتے ہیں۔ اس لیے مثلاً آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی مفہوم ادا کرتے ہیں۔ البتہ اس سے یہ صورت خارج ہے کہ کوئی شخص ایسا ہو جس کی طرف آل منسوب ہو تو اس صورت میں اس سے مراد گھرانہ یا خاندان ہوگا جو اس کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً ہم کہتے ہیں آل عباسؓ، آل

علیٰ وغیرہ تو اس سے مراد عباس اور علیؑ کی اولاد ہے جو اپنے آپ کی وساطت سے ان دونوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ معنی اس اصول پر مبنی ہے جو لوگوں میں متعارف و معتاد ہے۔ قول باری ہے (حَدَّثَنِيكَ بَعْضُهَا مِنْ يَعْضٍ) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ دین میں ایک دوسرے کی ہمنوائی اور مدد کے لحاظ سے یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جس طرح کہ قول باری ہے (الْمُتَّقُونَ كَالْمُتَّقَاتِ بَعْضُهُمْ مِنْ يَعْضٍ) منافق مرد اور منافق عورتیں یہ سب ایک سلسلے کے لوگ ہیں (یعنی گمراہی اور ضلال پر اکٹھے ہونے کے لحاظ سے، پھر ارشاد ہما (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَهْلِيَا بَعْضٍ) اہل ایمان مرد اور عورتیں ایک دوسرے کے دینی رفیق ہیں) یعنی ہدایت پر اکٹھے ہو جانے میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں یعنی کا قول ہے کہ (حَدَّثَنِيكَ بَعْضُهَا مِنْ يَعْضٍ) ایک ہی نسل سے پیدا ہونے کے لحاظ سے اس لیے کہ یہ سب حضرت آدمؑ، پھر حضرت نوحؑ اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔

نذر صرف اللہ کے لیے مانی جائے

قول باری ہے (إِذْ خَالَتِ امَّاكَ عَمْرُونَ رَبِّ اِنِّیْ خَدَرْتُ لَكَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَمَّدًا فَتَقَبَّلَ مِنْیْ) جب عمران کی عورت کہہ رہی تھی کہ میرے پروردگار! میں اس بچے کو تو میرے پیٹ میں ہے تیری نذر کرتی ہوں وہ میرے ہی کام کے لیے وقف ہو گا میری اس شکش کو قبول فرما) شعبی سے مروی ہے کہ (مَعْدَلًا) سے مراد ہے "خالص تیری عبادت کے لیے" عباد کا قول ہے "تیری عبادت گاہ کی خدمت کے لیے" محمد بن جعفر بن الزبیر کا قول ہے "ذیری امور سے آزاد صرف اللہ کی اطاعت و عبادت کے لیے" تحریر کے دو معنی ہیں اول آزاد کرنا یہ حریت، سے نکلا ہے۔ دوم تحریر کتاب جس کا مفہوم ہے کتاب کو فساد اور اضطراب سے پاک رکھنا۔ عمران کی بیوی کا قول (إِذْ خَدَرْتُ لَكَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَمَّدًا) اگر اس سے ان کی مراد عبادت کے لیے مختص کرنا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ وہ اس بچے کی پرورش اسی ہیچ پر کریں گی اور اسے صرف عبادت میں مشغول رکھیں گی اور کوئی دوسرا کام کرنے نہیں دیں گی۔ اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو عبادت گاہ کا خادم بنادیں گی یا ذیری امور سے آزاد کر کے صرف اللہ کی اطاعت اور عبادت میں لگا دیں گی۔ تو یہ تمام معانی ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں اور یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ عمران کی بیوی نے لفظ (وَأَذْنُتُ) کہہ کر اللہ کے لیے نذر مانی تھی۔ پھر یہ دعا کی تھی (فَتَقَبَّلَ مِنْیْ) اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ میری اس پیش کش کو قبول فرما بے شک تو ہی سننے والا اور جاننے والا ہے) ہماری شریعت میں بھی اس قسم کی نذر درست ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ اپنے بیٹے کی پرورش اللہ تعالیٰ کی اطاعت

اور عبادت کے بیچ پر کرے گا اور اسے اس کے سوا کسی اور کام میں نہیں لگائے گا اور یہ کہ اسے قرآن فقہ اور علوم دینیہ کی تعلیم دلائے گا۔ اس قسم کی نذر کی تمام صورتیں درست ہیں اس لیے کہ ان میں تقرب الی اللہ ہوتا ہے۔ عمران کی بیوی کا یہ قول (مَنْذَرْتُكَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ایجاب کا مقتضی ہے اور یہ کہ جو شخص تقرب الی اللہ کی خاطر کوئی نذر مانے اسے پورا کرنا اس پر لازم ہے نیز یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ نذروں کا تعلق ذمی رتبہ چیزوں اور آنے والے وقت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ تو معلوم ہے کہ عمران کی بیوی کا یہ قول (مَنْذَرْتُكَ مَا فِي بَيْطِنِي مُحْكَمًا) ان کی اس مراد کو ظاہر کر رہا ہے کہ یہ سب کچھ بچے کی پیدائش کے بعد اور اس وقت کے آنے پر ہوگا۔ جب اس جیسے بچے کے لیے صرف اللہ کی عبادت کے لیے مختص ہو جاتا درست ہوگا۔

نادیدہ چیز کی نذر ماننا جائز ہے

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجہول چیز کی نذر مان لینا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ عمران کی بیوی نے نذر تو مان لی تھی لیکن انہیں معلوم نہیں تھا کہ بچہ مذکر ہوگا یا مؤنث۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے پر اس کی تعلیم و تربیت اور اسے اپنے پاس رکھ لینے کے لحاظ سے ایک گونہ ولایت اور سرپرستی کا حق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر عمران کی بیوی کو یہ حق حاصل نہ ہوتا تو وہ اپنے بچے کے سلسلے میں اس قسم کی نذر نہ مانتیں۔

بچے کا نام ماں بھی رکھ سکتی ہے

نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے کا نام رکھنے کا حق حاصل ہے اور اس کا رکھا ہوا نام درست ہوگا خواہ باپ نے نام نہ بھی رکھا ہو اس لیے کہ عمران کی بیوی نے یہ کہا تھا (وَرَأَيْتُ سَمِيئًا مَرْكَبًا) اور میں نے اس کا نام مریم رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ماں کے رکھے ہوئے نام کو برقرار رکھا ہے۔ قول باری ہے (كَتَبْنَا لَهُمَا دَرَجَاتٍ فِيهَا بِقَوْلٍ حَسَنٍ) اس لڑکی کو اس کے رب نے بہت عمدہ طریقے سے قبول کر لیا اس سے مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ عمران کی بیوی نے اس بچی کو بیت المقدس میں عبادت کے لیے مختص کرنے کی اخلاص نیت کے ساتھ جو نذر مانی تھی اللہ تعالیٰ نے اس کی نذر قبول کرنے ہوئے اپنی عبادت کے لیے اسے پسند کر لیا۔ اس سے پہلے اللہ نے کسی مؤنث کو اس معنی میں قبول نہیں کیا تھا۔

قولِ باری ہے (وَكَلَّمَهَا ذَكَرْنَا، اور زکریا کو اس کا سر پرست بنا دیا) اگر لفظ (وَكَلَّمَهَا) کی قرأتِ حرفِ فار کی تشدید کے بغیر کی جائے تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے ان کی ساری ذمہ داری اپنے سر لے لی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (اَنَا وَكَافِلُ الْيَسْتَجِمُ فِي الْمَجْنُونَةِ كَمَا تَتِي، میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں قریب قریب ہوں گے) آپ نے یہ فرما کر اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کیا آپ کی مراد یہ ہے کہ جو شخص یتیم کی ذمہ داری اپنے سر لے گا اسے یہ مرتبہ ملے گا۔ اگر اس لفظ کو حرفِ فار کی تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو مریمؑ کا قلیل ہنا دیا اور انہیں ان کی ذمہ داری سونپ کر ان کی دیکھ بھال اور نگرانی کا حکم دے دیا۔ دونوں قرأتیں درست ہیں اور مجموعی طور پر معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو حضرت مریمؑ کی کفالت سپرد کر دی اور آپ ان کے کفیل بن گئے۔

قولِ باری ہے (قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً، زکریا نے کہا ”پروردگار! اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر“) کسی چیز کو اس کی قیمت لیے بغیر کسی کی ملکیت میں دے دینا ہبہ کہلاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں ”قَدْ تَرَاهُمَا الْاَصْرَيْنِ“ (لوگوں نے اس معاملے کو آپس میں ایک دوسرے کو ہبہ کر دیا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسے بطور مجاز ہبہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ اس میں ہبہ کا حقیقی معنی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کسی چیز کی تملیک موجود نہیں ہے۔ پیدا ہونے والا بچہ آزاد ہوتا ہے۔ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔ لیکن حبیب اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو خاص طور پر ایسا بیٹا دینے کا ارادہ فرمایا جو ان کی نعمت اور خواہش کے مطابق ہو۔ یعنی وہ اللہ کی عبادت کرے۔ ان کی نبوت کا وارث ہو۔ اور ان کے علم کا جانشین ہو تو اس پر لفظ ہبہ کا اطلاق کیا جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی خاطر جہاد میں اپنی جان لٹا دینے کا نام شہادۃ یعنی خرید رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَكَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ، بے شک اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان سے اس بات کے بدلے ان کی جان و مال کی خریداری کر لی ہے کہ انہیں جنت ملے گی) حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے جہاد پر جانے سے پہلے اور اس کے بعد بھی ان سب کی جان و مال کا مالک تھا۔ اس نے جہاد کرنے والوں کو اجر جزیل دینے کا جو وعدہ کر رکھا ہے اس بنا پر اس عمل کا نام شہادۃ رکھا ہے۔ بعض دفعہ ایک کہنے والا یہ کہتا ہے ”ھَبْ لِي جَنَایَةَ فَلَانٍ“ (فلان پر عائد ہونے والا جرم مجھے ہبہ کر دو) کہنے والے کی اس سے مراد تملیک نہیں ہوتی بلکہ جرم مانے کے حکم کا استفاہ مراد ہوتا ہے۔

سید وہ ہوتا ہے جس کی اطاعت کی جائے اور غیر اللہ کو بھی سید کہہ سکتے ہیں قولِ باری ہے (وَسَيِّدًا وَخَصُورًا يَبْكِي مِنَ الصَّالِحِينَ، اس میں مرداری و بزرگی کی شان ہو

گی، کمال درجے کا ضابطہ ہوگا، نبوت سے سرفراز ہوگا اور صالحین میں شمار کیا جائے گا آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ غیر اللہ کو سید کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ کو سید کے نام سے موسوم کیا اور سید وہ ہوتا جس کی طاعت واجب ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب حضرت سعد بن معاذ آپ کے اور بنی قریظہ کے درمیان حکم یعنی ثالث تسلیم کر لیے گئے تو آپ نے ان کی آمد پر انصار کو حکم دیا کہ (قوموا لی سیدکم)، اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ (اسی طرح آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا (ان ایسی ہذا سید، میرا یہ بیٹا سید یعنی سردار ہے۔) آپ نے بنی سلمہ سے پوچھا: ”اے بنی سلمہ تمہارا سردار کون ہے؟“ انہوں نے جواباً عرض کیا ”الحربین قیس ہمارے سردار ہیں، البتہ ان میں بخل پایا جاتا ہے“ اس پر آپ نے فرمایا ”بخل سے بڑھ کر کونسی بیماری ہو سکتی ہے۔ لیکن تم لوگوں کے سردار سفید گھنگھر پالے بالوں والے عمرو بن الجموح ہیں؟“

یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جس شخص کی طاعت واجب ہو اسے سید کہنا جائز ہے۔ سید وہ نہیں ہوتا جو صرف کسی چیز کا مالک ہو۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہنا درست ہوتا کہ ”فلان شخص غلام کا سید ہے“ روایت ہے کہ بنو عامر کا ایک وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا: ”آپ ہمارے سید اور ہم پر بخشش کرنے والے ہیں“ اس پر آپ نے فرمایا: ”سید تو اللہ تعالیٰ ہے، تم اپنی بات کرو، شیطان تمہیں بہکاوے میں نہ ڈالے“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ اولاد آدم کے سرداروں میں سب سے افضل تھے۔ لیکن جب آپ نے انہیں دیکھا تو وہ یہ کہتے ہوئے تکلف سے کام لے رہے ہیں تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔ جس طرح آپ کا ارشاد ہے (ان ابغضکم الی الشرارون المتشدقون المتنفقون، میرے لیے تم میں سب سے ناپسندیدہ وہ لوگ ہیں جو تکبک کرنے والے، باچھیں پھیلانے والے، احتیاط کے بدلے تمہیں اور منہ پھیلانے والے ہیں) آپ نے تصنع اور بناوٹ کے طور پر ان کی تکلفانہ گفتگو کو ناپسند فرمایا۔

منافق کو سید نہ کہا جائے

آپ سے مروی ہے کہ (لا تقولوا للمنافق سیداً فانہ ان سیک سیداً ھکثم، منافق کو سید مت کہو اس لیے کہ اگر وہ سید ہو گیا تو پھر تمہاری تباہی آجائے گی) آپ نے منافق کو سید کہنے سے منع فرما دیا اس لیے کہ اس کی طاعت واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (دُتِبَا اَلْعَمَلُ سَادَتَا دُکْبَاوَا تَا خَا ضَلُوْنَا السَّبِيلَ،

اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے بڑوں اور سرداروں کی پیروی کی، انہوں نے ہمیں سیدھے راستے سے ہٹا کر گمراہ کر دیا، لوگوں نے اپنے سرداروں کو سادات کا نام دیا حالانکہ وہ گمراہ تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لوگوں نے انہیں وہ مرتبہ دے دیا تھا جو اس شخص کا ہوتا ہے جس کی طاعت واجب ہوتی ہے اگرچہ وہ اس طاعت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ لوگ ان کے نزدیک اور ان کے اعتقاد میں ان کے سید اور سردار تھے جس طرح کہ قول باری ہے (خَمَّا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلُهَا سُوءُ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ) ان کے معبودان باطل ان کے کچھ کام نہ آئے، حالانکہ حقیقت میں یہ ان کے معبود نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے ان کو معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا اس لیے کلام کو بھی ان کے زعم باطل اور اعتقاد فاسد کے مطابق جاری کیا گیا۔

راتوں کے شمار میں دن اور دنوں کے شمار میں راتیں خود بخود آجاتی ہیں

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَوْجًا، عرض کیا "مالک! پھر کوئی نشانی میرے لیے مقرر فرما دے" کہا "نشانی یہ ہے کہ تم تین دن تک لوگوں سے اشارہ کے سوا کوئی بات چیت نہ کر سکو گے) کہا جاتا ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے وقتِ محل کے لیے نشانی طلب کی تاکہ خوشی کے حصول میں عجلت ہو جائے، انہیں یہ نشانی دی گئی کہ ان کی زبان رک گئی۔ اور وہ اشارہ کے سوا لوگوں سے گفتگو کرنے کے قابل نہ رہے۔ حسن بھری، ربیع اور قتادہ سے یہی مروی ہے۔ اس آیت میں قول باری ہے۔ (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) اور سورہ مریم میں بعیدہ اس واقعہ کے سلسلے میں ارشاد ہے۔ (ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا۔ تین پوری راتیں) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کو کبھی دنوں کے ذکر سے تعبیر کیا اور کبھی راتوں کے ذکر سے۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ رات اور دن کی تعداد میں سے جس کسی کا بھی علی الاطلاق ذکر ہوگا۔ دوسرے وقت کی تعداد خود بخود ہی سمجھ میں آجائے گی۔ اس لیے تین دن کے ذکر سے تین راتوں اور تین راتوں کے ذکر سے تین دنوں کا مفہوم خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کے درمیان فرق کرنا چاہا تو دونوں کا علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔ ارشاد ہوا (سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنَ أَيَّامٍ مَخْرُوجًا، مَخْرُوجًا سات راتیں اور آٹھ دن) اس لیے کہ اگر پہلے عدد کے ذکر پر اقتصار ہوتا تو دوسرے وقت سے بھی اسی جیسا مفہوم سمجھ میں آجاتا۔

طہارت مومن یہ کہ نجاست کفر سے محفوظ ہے

قول باری ہے (وَأَذْكُرُكَ الْمَلَكُ يَا مَرْكُومُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ

كَاصْطَفَا عَلٰی نَسَائِهِ الْاَحْسَنَاتِ، اور جب فرشتوں نے کہا: اے مریم! اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لیے چن لیا، قول باری (كَاصْطَفَا عَلٰی) کے معنی یوں بیان کیے گئے کہ اے مریم! تجھے اللہ نے دنیا والوں کی تمام عورتوں پر فضیلت دے کر برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور ابن جریج سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ان دونوں کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مریم! اللہ تعالیٰ نے ولادتِ مسیح کی حلیلہ القدر خصوصیت دے کر دنیا کی تمام عورتوں میں برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ارشادِ باری (وَطَهَّرَ عَلٰی) کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے تجھے ایمان کی دولت دے کر کفر کی نجاست سے پاکیزگی عطا کی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تفسیر کی گنجائش موجود ہے جس طرح کہ کافر پر اس کے کفر کی وجہ سے نجاست کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ قولِ باری ہے (وَاَنَّا الْمُشْرِكُونَ فَجَسَّ، بے شک مشرکین نجس ہیں) یہاں کفر کی نجاست مراد ہے۔ اسی طرح قولِ باری (وَطَهَّرَ عَلٰی) میں ایمان کی طہارت اور پاکیزگی مراد لی جاسکتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (المومن ليس بنجس، مومن نجس نہیں ہوتا) اس سے آپ کی مراد کفر کی نجاست ہے۔ اور یہ ارشاد اس قولِ باری کی طرح ہے (اِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا، اے اہل بیتِ نبی! اللہ تعالیٰ تم سے آلودگی کو دور رکھنا اور تمہیں پوری طرح پاکیزگی عطا کرنا چاہتا ہے۔) یہاں ایمان اور طاعت کی پاکیزگی مراد ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (وَطَهَّرَ عَلٰی) سے مراد حیض اور نفاس وغیرہ کی آلودگیوں سے پاکیزگی ہے۔

فرشتوں نے حضرت مریم کی کس طرح تطہیر کی جبکہ وہ بنی نہیں تھیں اس لیے کہ ارشادِ باری ہے۔ (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَحْمًا لَّا تُوْجَدُ إِلَّا لِيُطَهِّرَهُ، اور آپ سے پہلے ہم صرف مردوں کو رسول بنا کر بھیجتے رہے جن کی طرف ہم وحی کرتے رہے) درج بالا سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ کسی کا قول یہ ہے کہ دراصل یہ حضرت زکریا علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ کچھ دوسروں کا یہ قول ہے کہ یہ حضرت مسیح علیہ السلام کی نبوت کی بنیاد رکھنے کے طور پر ہوا جس طرح کہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی بعثت سے پہلے بدلی کا سایہ لگن ہونا اور اس قسم کے دوسرے واقعات پیش آتے رہے۔

طویل قیام والی نماز افضل ہے

قولِ باری ہے (يَا مَعْشَرَ اٰقْدِسِيْ رِسَالَتِيْ وَاذْكُرِيْ مَعَ الْمَلَائِكَةِ، اے مریم! اپنے رب کی تابع فرمان بن کر رہو، اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جا اور جھکنے والوں کے ساتھ جھک جا) سعید کا

قول ہے ”اپنے رب کے لیے مخلص ہو جا“ قتادہ کا قول ہے ”ہمیشہ اپنے رب کی اطاعت پر کمر بستہ رہ“ مجاہد کا قول ہے ”نماز میں طویل قیام کر“ قنوت کے اصل معنی کسی چیز پر دوام کرنا ہیں۔ مذکورہ بالاتمام وجہ میں حضرت مریمؑ کے حال کی زیادہ مناسب وجہ نماز میں طویل قیام کا حکم ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت، افضل ترین نماز وہ ہے جس میں طول قنوت ہو۔ اس پر قول باری (حاجی و ارکعی) کا عطف بھی دلالت کرتا ہے۔ حضرت مریمؑ کو قیام، رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا اور یہ تینوں باتیں ارکان صلوٰۃ ہیں۔ اسی بنا پر تمام اہل علم کے نزدیک یہ مقام سجدہ قرار نہیں پایا۔ جس طرح کہ سجدہ کے ذکر کی بنا پر یقیناً تمام مقامات سجدہ کے مقامات قرار پائے اس لیے کہ یہاں سجدہ کے ذکر کے ساتھ رکوع اور قیام کا بھی ذکر ہے اس لیے یہ نماز کا حکم قرار پایا۔ یہاں اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حرف واؤ ترتیب کو واجب نہیں کرتا اس لیے کہ معنی کے لحاظ سے رکوع سجدہ سے پر مقدم ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں الفاظ میں سجدہ سے کو مقدم کر دیا گیا ہے۔

حلال کاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنْتَ كَذِيحًا إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَاصَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ، تم اس وقت وہاں موجود نہ تھے جب بھیکل کے خادم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریمؑ کا سر پرست کون ہو، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے) البکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبد اللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قول باری (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَاصَهُمْ) کی تفسیر میں یہ بیان کیا کہ بھیکل کے مجادروں نے حضرت مریمؑ کی کفالت کے سلسلے میں آپس میں قرعہ اندازی کی۔ حضرت زکریاؑ کے نام قرعہ نکلا۔ ایک قول ہے کہ قلموں سے یہاں وہ تیر مراد ہیں جن کے ذریعے قرعہ اندازی کی جاتی تھی۔ مجادروں نے اپنے اپنے قلم پانی کی ایک گزرگاہ میں ڈال دیئے تھے۔ تمام مجادروں کے قلم پانی کے بہاؤ کے رخ نیچے کی طرف بہتے چلے گئے لیکن حضرت زکریاؑ کا قلم پانی کے چڑھاؤ کے رخ بہتا رہا۔ یہ حضرت زکریاؑ کا معجزہ تھا۔ اس طرح قرعہ آپ کے نام نکل آیا۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے۔ اس تاویل کی رو سے مجادروں کے باہمی قرعہ اندازی کی وجہ یہ تھی کہ ہر ایک حضرت مریمؑ کی کفالت کا خواہشمند تھا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ملک میں قحط اور خوراک کی سنگین صورت حال کے تحت مجادروں نے قرعہ اندازی کے ذریعے حضرت مریمؑ کی کفالت کی ذمہ داری سے بچنا چاہا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت زکریاؑ علیہ السلام کو بہترین کفالت کی ذمہ داری مل گئی۔ لیکن پہلی تاویل زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ اس نے زکریاؑ کو کفیل بنا دیا اور یہ

بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریا کو ان کی کفالت کی بڑی آرزو تھی۔

بعض لوگ اس واقعہ سے درج ذیل مسئلے میں قرعہ اندازی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مرض الموت میں اپنے غلام آزاد کر دیتا ہے اور پھر مرنے جاتا ہے۔ ان غلاموں کے سوا وہ اپنے پیچھے اور کوئی مال نہیں چھوڑتا ایسی صورت میں غلاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے اور جس غلام کے نام قرعہ نکلے گا اسے پھر سے غلام بنالیا جائے گا۔ کیونکہ مرنے والا صرف اپنے نہائی مال سے ان غلاموں کو آزادی دے سکتا تھا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے یعنی غلاموں کی آزادی میں اس واقعہ سے استدلال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کفالت کے مسئلے میں اگر قرعہ اندازی کے بغیر ان مجاوروں میں سے کسی ایک کے کفیل بننے پر سب کا اتفاق ہو جاتا ہے تو اس کا کفیل بننا جائز اور درست ہوتا لیکن غلاموں کے مسئلے میں انہیں آزادی ملنے کے بعد کسی ایک کی دوبارہ غلامی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ مرنے والے نے اپنے تمام غلاموں کو آزادی دے دی تھی۔ اس لیے قرعہ اندازی کے ذریعہ اس علق کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ کسی ایک سے آزادی کی منتقلی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ غلاموں کو بہتے ہوئے پانی میں ڈال دینا تقسیم میں قرعہ اندازی اور حاکم کے سامنے مقدمہ پیش کرنے کے مشابہ ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنے ساتھ لے جانے کے لیے ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔ اور یہ اس لیے کہ قرعہ جس کے نام نکلا، قرعہ اندازی کے بغیر بھی اس پر اتفاق اور باہمی رضامندی جائز تھی۔ یہی صورت حضرت مریم کی کفالت کے مسئلے کی تھی۔ لیکن غلاموں کی آزادی کے مسئلے کا جہاں تک تعلق ہے اس میں اس بات پر باہمی رضامندی جائز نہیں ہے کہ جس غلام کو آزادی مل گئی ہے اس سے اس آزادی کو کسی اور کی طرف منتقل کر دیا جائے۔

قاصد مالک کی طرف سے بشارت دے سکتا ہے

قول باری ہے (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُ الْمَسِيحِ) اور جو ب فرشتوں نے کہا "اے مریم! اللہ تجھے اپنے ایک فرمان کی بشارت دیتا ہے۔ اس کا نام مسیح عیسیٰ بن مریم ہوگا" بشارت ایک خاص وصف والی خبر کو کہتے ہیں۔ اصل کے لحاظ سے ہر خوش کن بات کو بشارت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ بشارت کی وجہ سے چہرے پر مسرور کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور بشرہ اور صوفی یعنی پھر سے کی ظاہری جلد کو کہتے ہیں۔ فرشتوں نے بشارت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی اگرچہ

فرشتے ان سے مخاطب تھے لیکن بشارت دینے والا اللہ تعالیٰ تھا اس لیے اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اگر فلاں کو فلاں کی آمد کی خوشخبری دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کے بعد وہ شخص آجائے اور یہ قسم کھائے والا اس فلاں کی طرف قاصد بھیج کر اس دوسرے کی آمد کی اطلاع دے قاصد اس سے جا کر یہ کہے کہ فلاں شخص نے تجھے پیغام بھیجا ہے کہ اس فلاں کی آمد ہو گئی ہے تو اس میں قسم کھانے والا حانت ہو جائے گا اور اسے غلام آزاد کرنا پڑے گا۔ اس لیے اس صورت میں قاصد بھیجنے والا ہی دراصل خوشخبری دینے والا ہے۔ قاصد خوشخبری دینے والا نہیں ہے۔ ہم نے بشارت کے معنی کی وضاحت میں یہ بیان کیا تھا کہ اس میں خوشی پیدا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ خوشخبری دینے والا وہ شخص ہو گا جو سب سے پہلے خبر دے دوسرے خبر پر خبر دینے والا مبشر نہیں کہلا سکتا اس لیے کہ اس کی خبر سے خوشی اور مسرت کا ظہور نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لفظ بشارت کا اطلاق کر کے اس سے صرف خبر مراد لی جاتی ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (كَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) انہیں دردناک عذاب کی بشارت دے دیجئے۔

عیسیٰ کلمۃ اللہ ہیں

قول باری ہے (بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ) اس کی تین طرح سے تفسیر کی گئی ہے: اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو بن باپ کے پیدا کر دیا جیسا کہ خود ارشاد فرمایا (تَخْلُقُهُ مِنْ نُورٍ) ثانی یہ کہ جب حضرت عیسیٰ کی پیدائش باپ کے بغیر اس طریقے پر ہوئی تو ان پر مجازاً لفظ کلمۃ کا اطلاق کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمایا (وَكَلِمَتُهُ أَنفَاكَهَا إِلَىٰ مَوْعِدٍ) عیسیٰ اللہ کے کلمہ تھے جسے اس نے مریم کی طرف ڈال دیا، دوم چونکہ حضرت عیسیٰ کے متعلق کتب قدیمہ میں بشارت موجود تھی اس لیے ان پر لفظ کلمہ کا اطلاق کیا گیا۔ سوم اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہا السلام کے ذریعے بندوں کی ہدایت کا اسی طرح سامان کیا تھا جس طرح اپنے کلمہ اور امر کے ذریعے ان کی ہدایت کی تھی۔

مباہلہ کا جواز

قول باری ہے (فَقُلْ تَعَالَوْا اٰتِیْۤہٗٓا بِنٰۤیۡہٖٓا اٰیٰۤتِہٖٓا کُفُوًا لِۤنَبۡیۡہٖٓا قَادِرِیۡنَ اَۡلَہۡکُمۡ وَاَنۡفُسَکُمۡ) اے محمد! ان سے کہو ”آؤ ہم اور تم خود بھی آجائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں) عیسائیوں کے اس قول کے خلاف کہ حضرت مسیح ابن اللہ ہیں اس آیت سے استدلال پہلے گذر چکا ہے، نجران

کے عیسائیوں کا ایک وفد جس میں ان کا سردار اور نائب سردار دونوں تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ ان دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آپ نے بن باپ کا کوئی بچہ دیکھا ہے؟ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ) اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے) حضرت ابن عباس، حسن اور قتادہ سے بھی روایت ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت کہی گئی جب قرآن کے الفاظ میں حضرت عیسیٰ کا قول اس طرح نقل کیا گیا (وَلِكُلٍّ وِجْهٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَاسْتَقُوا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْهُ) رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ) تاکہ میں تمہارے لیے بعض وہ باتیں حلال کر دوں جو تم پر حرام تھیں۔ میں تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک بڑی نشانی لے کر آیا ہوں، اس لیے اللہ سے ڈرو اور میری پیروی کرو۔ بے شک اللہ میرا اور تمہارا رب ہے۔ اس لیے اسی کی عبادت کرو۔

واضح رہے کہ یہ باتیں انجیل میں بھی موجود ہیں اس میں حضرت عیسیٰ کا یہ قول موجود ہے ”میں اپنے اور تمہارے باپ اور اپنے اور تمہارے رب کی طرف جا رہا ہوں“ اس زبان میں آقا اور مالک پر اب کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت عیسیٰ نے فرمایا ”اپنے اور تمہارے باپ کی طرف“ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ کی اس سے وہ الوہ یعنی باپ ہونے کی صفت مراد نہیں ہے جو کسی کے بیٹا ہونے کی متقاضی ہوتی ہے۔ جب عیسائیوں پر ان دلائل کی بنا پر حجت قائم ہو گئی جن سے وہ واقف تھے اور جن کا انہیں اعتراف تھا نیز بن باپ کے بیٹا ہونے کے متعلق حضرت آدم علیہ السلام کی مثال دے کر ان کا شبہ باطل کر دیا گیا تو انہیں مباہلہ کی دعوت دی گئی چنانچہ قول باری ہے (وَمَنْ حَاجَلَ فِیْهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَعْبُدْ اٰیٰتِہُمْ لَعَلَّہُمْ یَعْلَمُوْنَ) اے محمد! اس سے کہہ ”اؤ ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں“ انا آخر آیت میری نواہی کے راویوں اور ناقلمین روایات نے متفقہ طور پر یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ کا ہاتھ پکڑا اور بحث کرنے والے عیسائیوں کو مباہلہ کی دعوت دی۔ لیکن وہ دھڑکے پیچھے ہٹ گئے اور مباہلہ سے کنارہ کش ہو گئے۔ وہ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے۔ کہ اگر تم نے مباہلہ کر لیا تو تمہارے لیے یہ وادی آگ کا آلاؤ بن جائے گی اور پھر قیامت تک ایک عیسائی مرد یا عورت باقی نہیں رہے گی۔

ان آیات میں عیسائیوں کے اس شبہ کو باطل کر دیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ (نعوذ باللہ) الہ یا اللہ کے بیٹے ہیں۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اگر انہیں

یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ نبی ہیں تو انہیں مباہلہ کرنے سے کونسی چیز روک سکتی تھی؟ لیکن جب اس معاملے میں انہوں نے منہ کی کھائی اور پہلو بچا گئے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انہیں گذشتہ انبیاء کرام کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بیان کردہ نشانیوں اور لاجواب کردینے والے دلائل کے بند پر آپ کی نبوت کی صحت کا پورا پورا علم تھا۔

حضور کے نواسے اولاد میں شامل ہیں

اس میں اس بات کی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت حسنؓ اور حسینؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے ہیں اس لیے کہ جب آپ نے مباہلہ کے لیے جانے کا ارادہ کیا تو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ہاتھ پکڑ لیے اور عیسائیوں سے فرمایا ”ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے بال بچوں کو بلا لیں“ اس وقت ان دونوں نواسوں کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی زریزہ اولاد نہیں تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت حسنؓ سے فرمایا (ان ابنی ہذا سید، میرا یہ بیٹا سردار ہے) اسی طرح جب ان دونوں میں سے ایک نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے فرمایا (لاتذر محاسبی، میرے اس بیٹے کو مت روکو) حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ آپ کی ذریت یعنی اولاد میں سے بھی ہیں جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو حضرت ابراہیمؑ کی ذریت یعنی اولاد میں سے قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وہو ذریتہ داؤد و سلیمان، اور ابراہیمؑ کی اولاد میں سے داؤد اور سلیمان کو.....) (ما قول باری) (و ذکرنا و یحییٰ و عیسیٰ، اور زکریا، یحییٰ اور عیسیٰ کو.....) حضرت عیسیٰؑ کی حضرت ابراہیمؑ کی طرف نسبت ماں کے واسطے سے ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ بن باب کے تھے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے کہنا صرف ان دونوں کے ساتھ خاص ہے۔ کسی اور پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں ایک روایت بھی منقول ہے جو ان دونوں حضرات کی اس خصوصیت پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی اور شامل نہیں۔ آپ سے یہ مروی ہے (کل سبب و نسب منقطع یوم القیامۃ الا سبب و نسب فی قیامت کے دن ہر تعلق اور ہر رشتہ منقطع ہو جائے گا صرف میرے ساتھ تعلق اور میرا رشتہ باقی رہے گا) امام محمد کا قول ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کے ولد کے لیے کوئی وصیت کرے اور اس شخص کی کوئی صلیبی اولاد نہ ہو البتہ اس کے بیٹے اور بیٹی کی اولاد ہو تو اس صورت میں وصیت کی حق دار اس کے بیٹے کی اولاد ہوگی۔ بیٹی کی اولاد نہیں ہوگی۔ تاہم حسنؓ بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ بیٹی کی اولاد

اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس بارے میں قولِ باری اور قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں یہ صرف حضرت حسنؑ اور حضرت حسینؑ کی خصوصیت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق ان کی نسبت کرنا جائز ہے۔

بچوں کا نسب ماں کے بجائے باپ کی طرف ہوگا

ان کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کی نسبت ان کے اپنے آباؤ اجداد اور آباؤ اجداد کی قوم کی طرف ہوگی۔ ماؤں کی قوم کی طرف نہیں ہوگی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی ہاشمی کے گھر اس کی رومی یا حبشی لونڈی کے بطن سے کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کی نسبت اس کے باپ کی قوم کی طرف ہوگی ماں کی قوم کی طرف نہیں۔ شاعر نے بھی اپنے ایک شعر میں یہی کچھ کہا ہے۔

بنونا بنوا بمنا و بنا لنا بنوہن ابناء الرجال الاباعد

ہماری اولاد وہ ہے جو ہمارے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد ہے اور ان عورتوں کی اولاد وہ ہے جو اجنبی اور دور کے رشتہ داروں کے صلب سے پیدا ہوئی ہے۔ اس لیے حضرت حسنؑ اور حضرت حسینؑ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق بیٹے ہونے کی نسبت صرف ان دونوں حضرات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں ان کے سوا کوئی اور شامل نہیں ہے۔ ان دونوں حضرات کی نسبت کے سوا لوگوں میں جو ظاہر اور متعارف بات ہے وہ یہی ہے کہ نسبت باپ اور باپ کی قوم کی طرف ہوتی ہے ماں کی قوم کی طرف نہیں۔

اطاعتِ نبی دراصل اطاعتِ الہی ہے

قولِ باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ کہو اے اہل کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں) انا آخر آیت قولِ باری (كَلِمَةٍ سَوَاءٍ) سے مراد — واللہ اعلم — ہمارے اور تمہارے درمیان انصاف کی بات جس میں ہم سب یکساں ہیں کیونکہ ہم سب اللہ کے بندے ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی تفسیر خود ہی ان الفاظ میں بیان کی (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ كَذًا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَدْبَارًا مَّا مِنْ دُونِ اللَّهِ) یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں اور اللہ کو چھوڑ کر ہم ایک دوسرے کو اپنا رب نہ بنالیں) یہی وہ کلمہ ہے جس کی صحت کی عقلِ انسانی گواہی دیتی ہیں۔ کیونکہ تمام انسان اللہ کے بندے ہیں ان میں سے بعض کو یہ حق

نہیں پہنچتا کہ وہ دوسروں سے اپنی عبادت کروائیں اور ان پر اللہ کی طاعت کے سوا اور کسی ذات کی طاعت واجب نہیں الا یہ کہ اللہ کی طاعت میں کسی اور کی طاعت کی جہلت سے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے کہ وہ معروف میں ہو۔ منکر میں نہ ہو۔

اگرچہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معروف ہی کا حکم دیں گے لیکن اس کے باوجود درج بالا شرط اس لیے عائد کر دی تاکہ کسی کے لیے یہ گنجائش پیدا نہ ہو سکے کہ وہ اللہ کے حکم کے بغیر کسی پر اپنی ذات کی طاعت لازم کر دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مومن عورتوں سے بیعت لینے کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِرْعَوْنٌ مَّعْرُوفٌ بِنَا يَعْقُوتَ، اور یہ عورتیں کسی معروف میں تمھاری نافرمانی نہ کریں تو ان سے بیعت لے لو! اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف کے اندر جس کا آپ حکم کریں نافرمانی نہ کرنے کی شرط عائد کر دی۔ یہ شرط تاکید کے طور پر لگائی گئی ہے تاکہ کسی پر غیر اللہ کی طاعت لازم نہ آئے سوائے اس صورت کے جس میں اللہ کی طرف سے کسی کو ایسا کرنے کا حکم دیا گیا ہو اور جو اللہ ہی کی طاعت کی ایک شکل ہو۔

غیر اللہ رب نہیں ہو سکتے

قول باری ہے (وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا آدِبًا بَارِعًا ذُوْنُ اللّٰهِ) یعنی کسی چیز کی تحلیل یا تحریم میں کوئی کسی کی پیروی نہ کرے صرف اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حلال اور حرام کردہ چیز کو حرام تسلیم کیا جائے اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَتَّخِذُواْ اَحْيَاءَ دِيْنِهِمْ وَاَرْْهَاءَ دِيْنِهِمْ اَدْبَابًا مِّنْ ذُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحُ بْنُ مَرْيَمَ) انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے احبار و رہبان یعنی علماء اور درویشوں اور مسیح ابن مریم کو اپنا رب بنا لیا ہے (عبدالسلام بن حرب نے عطف ابن اعیین سے، انہوں نے مصعب بن سعد سے، انہوں نے عدی بن حاتم سے روایت کی ہے۔ عدی کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت میرے گلے میں سونے کی صلیب لٹک رہی تھی، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس بت کو اپنے گلے سے اتار چھینکو۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: لَا تَتَّخِذُواْ اَحْيَاءَ دِيْنِهِمْ وَاَرْْهَاءَ دِيْنِهِمْ اَدْبَابًا مِّنْ ذُوْنِ اللّٰهِ میں نے عرض کیا کہ ہم ان کی پرستش تو نہیں کرتے تھے، پھر آیت میں یہ بات کیوں کہی گئی؟ اس پر آپ نے فرمایا کیا ایسا نہیں ہوتا تھا۔ کہ یہ علماء اور درویش اللہ کی حرام کردہ باتوں کو ان کے لیے حلال کر دیتے اور یہ انہیں حلال سمجھ لیتے، اسی طرح اللہ کی حلال کردہ چیزوں کو یہ ان کے لیے حرام قرار دیتے اور پھر یہ انہیں حرام سمجھ لیتے؟ یہی ان کی طاعت اور عبادت کا مطلب ہے، اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی یہ بُری بات کہ انہوں نے اپنے علماء اور

درویشوں کو اپنا رب بنا لیا تھا۔ اس لیے بیان کی کہ ان لوگوں نے انہیں اس لحاظ سے اپنے رب اور خالق کا درجہ دے رکھا تھا کہ جن چیزوں کو اللہ نے حلال یا حرام قرار نہیں دیا تھا۔ ان کی تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اس کی اطاعت کی جائے تمام کے تمام مکلفات بندے اللہ کی عبادت کے لزوم، اس کے حکم کی پیروی اور اس کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرنے میں یکساں حکم رکھتے ہیں۔

یہودیت و نصرانیت خود ساختہ مذاہب ہیں

قول باری ہے (يَا هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَدْعُوا إِلَىٰ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) کیا تمہیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے (حضرت ابن عباس حسن بصری اور سدی سے مروی ہے کہ یہود کے علماء اور نجران کے عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اکٹھے ہو گئے اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جھگڑنے لگے۔ یہودیوں نے دعویٰ کیا کہ حضرت ابراہیم یہودی تھے اور عیسائیوں نے دعویٰ کیا کہ وہ عیسائی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں گروہوں کے دعوے کو رد فرما کر باطل کر دیا کہ (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَجْعَلُونَ فِي آبَائِكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَالْإِنجِيلُ الْأَمْرَ بَعْدَ الْأَمْرِ) اے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو حالانکہ تورات اور انجیل کا نزول ان کے بعد ہوا ہے کیا تمہیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے) جب یہودیت اور عیسائیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد کی پیداوار ہیں تو پھر آپ یہودی اور عیسائی کیسے قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہودیوں کو یہودی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہود کی اولاد ہیں اور نصاریٰ کو نصاریٰ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل کا تعلق شام کے ایک گاؤں ناصرہ سے ہے۔ بہر حال یہودیت اس مذہب کا نام ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لائے ہوئے دین کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی طرح نصرانیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی شریعت کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ) اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کسی ایسے مذہب کی طرف کس طرح منسوب کیے جاسکتے ہیں۔ جو ان کی وفات کے بعد وجود میں آیا ہو۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وحی کی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حنیف اور مسلم بھی نہیں ہونا چاہیے جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے اس لیے کہ قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد ہی نازل ہوا ہے۔ اس کے جواب

میں کہا جائے گا کہ حنیف اس دین دار کو کہتے ہیں جو سیدھے راستے پر ہو۔ لغت میں حنیف کے اصل معنی استقامت یعنی سیدھا پن کے ہیں اور اس مقام پر اسلام کے معنی اللہ کی طاعت اور اس کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کے ہیں۔ اس لیے اہل حق میں سے ہر ایک فرد کو اس صفت سے موصوف کرنا درست ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ انبیاء مقتدین حضرت ابراہیمؑ اور آپ سے پہلے گزر جانے والے سب کے سب اس صفت سے منصف تھے اس لیے حضرت ابراہیمؑ کو حنیف اور مسلم کی صفت سے موصوف کرنا درست ہو گیا اگرچہ قرآن کا نزول آپ کی وفات کے بعد ہوا۔ اس لیے کہ یہ نام نزول قرآن کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ جملہ اہل ایمان کو اس صفت سے منصف کرنا جائز ہے۔ اس کے برعکس یہودیت اور نصرانیت کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ تورات اور انجیل کی شریعت کی بگڑی ہوئی تشکیلیں ہیں جنہیں ان کے پیروکاروں نے گھڑ دیا تھا۔ اس لیے ان کی نسبت حضرت ابراہیمؑ کی طرف کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ تورات اور انجیل کی شریعت سے پہلے ہی دنیا سے گزر چکے تھے۔ اس آیت میں دین کے معاملے میں باطل پرستوں کا دلائل کے ساتھ مقابلہ کرنے اور ان پر حجت قائم کرنے کے وجہ پر دلالت ہو رہی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کے معاملے میں یہود و نصاریٰ کے مقابلہ میں دلائل پیش کر کے ان کے شک و اور شور و شغب کو باطل کر دیا۔

بحث و مباحثہ بغیر علم کے فضول ہے

قول باری ہے: ﴿هَٰذَا أَنَّمَا يُفِطِّرُكُمْ لَئِيَّا تَعْلَمُوا حَٰجَّتُكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ حَٰجِبِينَ ۖ فِيمَا كُنْتُمْ حَٰجِبِينَ ۖ فِيمَا كُنْتُمْ حَٰجِبِينَ﴾۔ تم لوگ جن چیزوں کا علم رکھتے ہو ان میں تو غیب جوئیں کر چکے ہو اب ان معاملات میں کیوں بحث کرنے چلے ہو جن کا تمہارے پاس کچھ بھی علم نہیں (حق کی خاطر بحث و مباحثہ کرنے اور دلائل پیش کرنے کی صحت کی یہ آیت سب سے واضح دلیل ہے۔ اس لیے کہ اگر ہر قسم کے بحث و مباحثہ کی ممانعت ہوتی تو علم کی بنیاد پر اور علم کے بغیر بحث و مباحثہ کے درمیان فرق نہ کیا جاتا۔ قول باری ﴿حَٰجَّتُكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ حَٰجِبِينَ﴾ کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو انہیں اپنی کتابوں سے ملی تھی۔ جس بات کا انہیں علم نہیں تھا تو وہ حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام کے متعلق ان کا یہ کہنا کہ آپ یہودی یا نصرانی تھے۔

قول باری ہے: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنۢ مِّنۡ أَتَىٰ مَنۡهُ يَخْشَىٰ رَبَّهُۥَ الْغَيْبِ﴾۔ اہل کتاب میں سے کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی دے دو تو وہ تمہارا مال تمہیں ادا کر دے گا، یہاں لفظ ﴿يَخْشَىٰ رَبَّهُۥَ الْغَيْبِ﴾ کے معنی ”عَلَىٰ قَوْلِهِ“ کے ہیں۔ اس لیے کہ اس جیسے نفع پر

حرف باء اور حرف علی ایک دوسرے کے متعاقب ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں ”مررت بفلان و مررت علیہ“ (میرا گذر فلان کے پاس سے ہوا، میرا گذر فلان پر ہوا) قطار کے متعلق حسن سے مروی ہے کہ ایک ہزار دوسو شقال ہوتا ہے (ایک شقال عرف میں ڈیڑھ درہم کے وزن کا ہوتا ہے) ابونفزعہ کا قول ہے کہ بیل کی کھال میں بھرے ہوئے سورنے کی مقدار کو قطار کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس کی مقدار ستر ہزار ہے۔ ابوصالح نے کہا ہے کہ یہ ایک سو رطل ہے (ایک رطل بارہ اوقیہ یعنی چالیس تولے کا ہوتا ہے)، اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر بعض اہل کتاب کی امانت کی واپسی کے سلسلے میں تعریف فرمائی ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد نصاریٰ ہیں۔

بعض اہل علم نے اس سے اہل کتاب کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول کر لینے پر استدلال کیا ہے اس لیے کہ گواہی امانت کی ایک صورت ہے جس طرح کہ امانت دار مسلمانوں کی ان کی امانت کی بنا پر گواہی قابل قبول ہوتی ہے اسی طرح اہل کتاب میں سے اگر کوئی امانت دار ہو تو آیت اس پر دال ہے کہ غیر مسلموں کے خلاف اس کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا استدلال سے پھر یہ لازم آتا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف بھی ان کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ آیت میں جس چیز کی تعریف کی گئی ہے وہ یہی ہے کہ جب مسلمان کسی امانت کے سلسلے میں ان پر اعتماد کرتے ہیں تو یہ امانت انہیں واپس کر دیتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی بات کا متقاضی ہے لیکن ہم نے بالاتفاق اس کی تخصیص کر دی ہے۔ جو تخصیص کی ایک درست شکل ہے۔ نیز آیت میں صرف یہ جواز ثابت ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔ اس لیے کہ مسلمانوں کو ان کی امانتوں کی واپسی دراصل مسلمانوں کے حق کی واپسی ہوتی ہے۔ لیکن مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے کا جواز تو اس پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ إِذَا نَأَمْتُمْ لَبِثًا يَدِينُوا وَلَا يَخْلَعُونَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِمْ تَخَاسُّمًا، اور کسی کا حال یہ ہے کہ اگر تم ایک دینار کے معاملے میں بھی اس پر چھوڑ کر تو وہ ادا نہ کرے گا اِلَّا بِكَ تَم اس کے سر پر سوار ہو جاؤ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ ”اِلَّا بِكَ تَم اس سے ادائیگی کا مسلسل تقاضا کرتے رہو“ سدی کا قول ہے کہ ”تم اس کے سر پر سوار رہو اور اس کا پیچھا نہ چھوڑو“ لفظ میں تقاضا کرنے اور پیچھا نہ چھوڑنے دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے اس لیے لفظ کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ تاہم قول باری (وَالْأَمَّا دُمْتَ عَلَيْهِ قَاتِلًا) میں پیچھا نہ چھوڑنے کا مفہوم پیچھا کیے بغیر مسلسل تقاضا کرنے کے مفہوم سے اولیٰ ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ طالب دین یعنی قرض خواہ کو یہ حق

ساحل ہے کہ وہ مطلوب یعنی مقروض کا پیچھا نہ چھوڑے۔

کوئی قوم کسی قوم پر بلا عمل فوقیت نہیں رکھتی

قول باری ہے (ذُرِّكَ يَا نَهْهَ فَاَلَا لَيْسَ عَلَيْكَ اُكْرِمَتَيْنِ سَبِيلِ، ان کی اس اخلاقی حالت کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ”امیوں (غیر یہودی لوگوں) کے معاملہ میں ہم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے“ متناذہ اور سدی سے مروی ہے کہ یہودیہ کہتے تھے ”عربوں کے اموال میں سے جو کچھ ہم ہتھیالیں اس پر ہمیں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ سب مشرک ہیں“ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی کتاب میں یہ حکم موجود ہے، ایک قول ہے کہ ان تمام لوگوں کے متعلق ان کا یہی نظریہ تھا جو ان کے مذہب کے مخالف تھے وہ اپنے مخالفین کے مال کو ہتھیالینا حلال سمجھتے تھے۔ کیونکہ اپنے بارے میں وہ یہ تصور رکھتے تھے کہ تمام لوگوں پر ان کی پیروی واجب ہے۔ اور اللہ کے بارے میں یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس نے ہی ان پر یہ حکم نازل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس کذب بیانی کی خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ هُمْ يَعْلَمُونَ، اور یہ لوگ جھوٹ گھر کر اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے) کہ یہ جھوٹ ہے۔

قسم کھانے کی اہمیت و کیفیت

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَسَوَّدُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَيَأْمُرُنَّهُمْ ثَمَنًا قَلِيلًا، بے شک وہ لوگ جو اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو تھوڑی قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں) اعمش نے سفیان ثوری سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف على يمين يقتطع به مال امرئ مسلمو دھوا جزیفہا لقی اللہ وھو علیہ غضبان، جو شخص جھوٹی قسم اٹھا کر کسی مسلمان کا مال ہتھیالے گا تو خدا کے حضور جب حاضر ہوگا۔ خدا کو اس پر غصہ آ رہا ہوگا) اشعث بن قیس کہتے ہیں ”یہ آیت میرے متعلق نازل ہوئی، ہوا یہ کہ میرے اور ایک شخص کے درمیان جھگڑا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ تنازعہ پہنچا تو آپ نے مجھ سے ثبوت طلب کیا میں نے نفی میں جواب دیا تو آپ نے فرمایا کہ فریق مخالف کی قسم پر فیصلہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو قسم اٹھائے گا؟ اس کے بعد اشعث نے حضرت عبد اللہ بن مسعود والی روایت بیان کی اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

امام مالک نے علاء بن عبد الرحمن سے، انہوں نے معبد بن کعب سے انہوں نے اپنے بھائی عبد اللہ

بن کعب سے اور انہوں نے حضرت ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اقتلع حق مسلمہ یمینہ حرمہ اللہ علیہ الجنۃ و اوجب لہ النار، جس شخص نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق دبا لیا اللہ اس پر جنت حرام کر دے گا اور اس پر جہنم واجب کر دے گا) لوگوں نے عرض کیا خواہ جموی شئی کیوں نہ ہو؟ آپؐ نے فرمایا: "خواہ پیلو کے درخت کی ایک لکڑی یا شاخ ہی کیوں نہ ہو،" شعبی نے علقمہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے، عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ (من حلف علی یمین صبر لیقتطع بہا مال اخیه لقی اللہ وہو علیہ غضبان، جس شخص نے اپنے بھائی کا مال ہتھیانے کے لیے لازم کر دینے والی قسم اٹھائی تو جب وہ اللہ کے حضور حاضر ہوگا تو اللہ کو اس پر غصہ آ رہا ہوگا۔

ظاہر آیت اور یہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک شخص قسم اٹھا کر اس مال کا حقدار نہیں بن سکتا جو ظاہر کسی اور کی ملکیت ہو۔ نیز یہ کہ جس شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہو اور اس کے بارے میں اس کا دعویٰ ہو کہ یہ اس کی ہے تو ظاہر ا وہ چیز اس کی ہی ہوگی حتیٰ کہ اس کا کوئی اور دعویدار پیدا ہو جائے درج بالا آیت اور روایات اس بات سے مانع ہیں کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کسی ایسی چیز کا حقدار بن جائے جو ظاہر ہی طور پر کسی اور کی ہو۔ اگر اس کی قسم نہ ہو تو وہ اس چیز کا مستحق ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس نے ایسے مال کا ارادہ نہیں کیا جو عند اللہ بھی اس کا ہے۔ بلکہ ایسے مال کا جو ظاہر ہی طور پر عند الناس یعنی لوگوں کے خیال کے مطابق اس کا ہو سکتا ہے۔ درحقیقت ہمارے نزدیک ملکیتوں کا ثبوت ظاہر کے لحاظ سے ہوتا ہے حقیقت کے لحاظ سے نہیں۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی دلیل ہے جو قسم کو رد کر دینے کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے ایسی چیز کا حق دار بن جاتا ہے۔ جو ظاہر ا دوسرے کی ہوتی ہے۔

قسمیں حق ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں

اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ قسمیں اس واسطے نہیں ہوتیں کہ ان سے حق ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ یہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں۔ الخوام بن حوشب ابراہیم بن اسماعیل سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے فروخت کے لیے کوئی سامان پیش کیا پھر لا الہ الا اللہ کا کلمہ پڑھتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ مجھے تو اس سامان کی اتنی قیمت مل رہی تھی جبکہ حقیقت میں یہ بات نہیں تھی اس کا مقصد صرف کسی مسلمان کو بھانسنے کا تھا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (رائٹ)

الَّذِينَ يَشْكُرُونَ بَعْدَ إِذْ أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمُ الْكُتُبَ، انا آخر ایت جس بھری اور مکرمہ سے مروی ہے کہ یہ آیت علمائے یہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جس نے یہ حرکت کی تھی کہ اپنے ہاتھوں سے ایک تحریر لکھ کر حلف اٹھا لیا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے پھر اس کے متعلق دعویٰ یہ کیا کہ اس میں یہ حکم بھی ہے کہ ان پڑھوں یعنی غیر یہودی لوگوں کے متعلق ہم سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔

معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے بلکہ انسانوں کا اپنا فعل ہوتا ہے

قولِ باری ہے (وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْعَنُونَ أَلَيْسَتْ لَهُمْ بِأَنْكِسَابٍ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ أَنْكِسَابٍ وَمَا هُمْ بِالنَّاصِحِينَ وَلَا يَلْعَنُونَ هُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، انا میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو کتاب پڑھتے ہوئے اس طرح زبان کا لٹ پھیر کرتے ہیں کہ تم سمجھو جو کچھ وہ پڑھ رہے ہیں وہ کتاب ہی کی عبارت ہے۔ حالانکہ وہ کتاب کی عبارت نہیں ہوتی وہ کہتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہم پڑھ رہے ہیں یہ خدا کی طرف سے ہے۔ حالانکہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہوتا) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو اس کی طرف سے ہوتے جبکہ اللہ تعالیٰ نے عمومی طور پر اس کی نفی کر دی ہے۔ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو مولدِ تیرین وجہ کی بنا پر یہ اس کی طرف سے ہوتے اس صورت میں نفی کو مطلق رکھ کر یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ یہ اس کی طرف سے نہیں ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ایمان اللہ کی جانب سے ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ ایمان من کل الوجوه اللہ کی جانب سے ہے۔ اسی طرح کفر اور معاصی کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفی کا اطلاق عموم کو واجب کرتا ہے لیکن اثبات کا اطلاق عموم کو واجب نہیں کرتا۔ دیکھیے اگر آپ کہیں کہ ”ما عند زید طعام“ (زید کے پاس کوئی طعام نہیں ہے) اس سے زید کے پاس تلبیل و کثیر طعام دونوں کی نفی ہو جائے گی لیکن اگر آپ یہ کہیں: ”عند زید طعام“ (زید کے پاس کھانا ہے) تو اس میں یہ عموم نہیں ہوگا کہ اس کے پاس تمام کھانا ہے۔

راہِ خدا میں محبوب چیز قربان کرنا

قولِ باری ہے (لَنْ نَسْأَلَكَ الْفَرِحَ شَيْءًا تَنْفِقُوا مَا تَحِبُّونَ، تم نیکی کو نہیں پہنچ سکتے جب تک کہ اپنی وہ چیزیں (اللہ کی راہ میں) خرچ نہ کرو جنہیں تم عزیز رکھتے ہو) البتہ کے معنی دو اقوال ہیں۔ اول جنت۔

عمر بن مہمون اور سدی سے یہی منقول ہے۔ دوم نیکی کا کام جس کی بنا پر بندے اجر کے مستحق قرار پاتے ہیں۔
 نفقہ سے مراد اللہ کی راہ میں صدقہ وغیرہ کی صورت میں پسندیدہ چیزیں دے دینا ہے۔ یزید بن ہارون
 نے حمید سے، انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ جب درج بالا آیت نازل ہوئی نیز یہ آیت
 (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا) کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو قرضِ حسنہ دے، تو حضرت
 ابو طلحہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”میرا باغ جو فلاں جگہ ہے اسے میں اللہ کے لیے دیتا ہوں،
 اگر میں اس بات کو پوشیدہ رکھ سکتا تو سرگزا سے ظاہر نہ کرتا“ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا ”یہ باغ اپنے رشتہ
 داروں یا قرابت داروں کو دے دو“

اتفاق فی سبیل اللہ کی اعلیٰ مثال

یزید بن ہارون نے محمد بن عمرو سے، انہوں نے ابو عمرو بن حماس سے، انہوں نے حمزہ بن عبد اللہ
 سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”میری نظر سے یہ آیت گزری، میں نے
 ان تمام چیزوں کے متعلق غور کیا جو اللہ نے مجھے عطا کی تھیں۔ ان میں میرے لیے سب سے زیادہ پیاری چیز
 میری لونڈی امیمہ تھی، میں نے فوراً کہا کہ یہ لوحہ اللہ آنا ہے۔ اگر اللہ کی راہ میں دی ہوئی چیز کو واپس لینا
 میرے لیے ممکن ہوتا تو میں ضرور اس سے نکاح کر لیتا۔ لیکن چونکہ یہ ممکن نہ تھا اس لیے میں نے نافع
 سے اس کا نکاح کر دیا۔ اب وہ اس کے بیٹے کی مال ہے۔“

حمیم عبد اللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع نے، انہیں عبد الرزاق
 نے، انہیں معمر نے ایوب اور دوسرے راویوں سے کہ جب آیت (لَوْ كُنَّا كَالْمُسْبِكِ كُنَّا لَا تَنْفِقُوا) نازل ہوئی تو حضرت زید بن حارثہؓ اپنا ایک پسندیدہ گھوڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت
 میں لے کر آئے اور عرض کیا کہ ”یہ گھوڑا اللہ کے راستے میں دیتا ہوں“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا
 ان کے بیٹے اسامہ بن زیدؓ کو سواری کے لیے دے دیا، حضرت زیدؓ کے چہرے پر اس کی وجہ سے کچھ کبیدگی
 کے آثار نمودار ہو گئے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ کیفیت دیکھی تو فرمایا: سنو، اللہ تعالیٰ نے
 اسے قبول فرمالیا ہے، ”حسن بھری سے مروی ہے کہ البتہ سے مراد زکوٰۃ نیز مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف
 سے منقرض کردہ فرائض ہیں۔“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا آیت کی تائید کے بموجب لونڈی کو آزاد کر دینا اس پر
 دلالت کرتا ہے کہ ان کی رائے میں ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس کے راستے

میں دے دی جائے اس کا تعلق اس نفقہ سے ہوتا ہے جو آیت میں مراد ہے نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک اس انفاق فی سبیل اللہ کا مفہوم عموم کی حیثیت رکھتا تھا۔ یعنی اس کا تعلق فرض سے بھی ہو سکتا تھا اور نفل سے بھی۔ اسی طرح حضرت ابو طلحہؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کے اقدامات اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ کہ انفاق فی سبیل اللہ صرف فرض تک محدود نہیں تھا کہ نفل اس میں داخل نہ ہو۔ اس صورت میں قول باری (لَنْ يَتَنَالُوا الْبِرَّ) کا مفہوم یہ ہو گا کہ ”تم اس نیکی کو حاصل نہیں کر سکتے جو تقرب الی اللہ کی اعلیٰ ترین منزل ہے۔ جب تک تم اپنی عزیز چیزیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرو گے“ اس لیے قول باری (حَتَّى تَنْفَقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) ترغیب انفاق کے سلسلے میں بطورِ مبالغہ ذکر ہوا ہے اس لیے پسندیدہ چیز کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنا خود اس کی حدی نیت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَنْ يَتَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهُمَا وَلَا دِمَائُهُمَا وَلَكِنْ يَأْكُلُهُ النَّفْسُ مِنْكُمْ) ان قربانیوں کا گوشت اور نہ ہی ان کا خون اللہ تعالیٰ تک پہنچتا ہے۔ بلکہ اللہ تک پہنچنے والی جو چیز ہے وہ تمہارا نفوس ہی ہے) لغت میں اس کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں سرے سے اس فعل کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفی کمال مراد ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَيْسَ الْمُسْكِينُ الْمُدَى تَرْدَةُ اللَّقْمَةِ وَاللَقْمَتَانِ) التمسدة والتموتان ولكن المسكين الذي لا يجد ما ينتق ولا يفتون له فيتمدق عليه، مسکین وہ نہیں ہے جو ایک بار دو لقمے یا ایک یا دو کھجوریں لے کر واپس چلا جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہو۔ لوگوں کو اس کی حالت کا علم بھی نہ ہو سکے کہ بطورِ صدقہ ہی اسے کچھ مل جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مسکنت کے وصف سے بطورِ مبالغہ موصوف کرنے کی خاطر اس پر اس لفظ کا اطلاق کیا۔ اس سے مقصد یہ نہیں تھا کہ دوسروں سے فی الحقیقت مسکنت کی نفی کر دی جائے۔

www.KitaboSunnat.com

تمام ماکولات حلال ہیں مگر جس پر شریعت پابندی لگا دے

قول باری ہے۔ (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآئِيلُ عَلَى نَفْسِهِ، کھانے کی یہ ساری چیزیں جو شریعت محمدیؐ میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں سوائے ان چیزوں کے جو بنی اسرائیل نے اپنے اوپر خود حرام کر لی تھیں) ابو بکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ یہ

آیت اس بات کو واجب کرتی ہے کہ تمام ماکولات بنی اسرائیل کے لیے مباح تھیں۔ یہاں تک کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ نے وہ چیزیں حرام کر دیں جو انہوں نے اپنی ذات پر حرام کر دی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے مروی ہے کہ اسرائیل کو عرق النسار کے درد کی بیماری لاحق ہو گئی تھی (یہ جوڑوں کے درد کی ایک قسم ہے جو ران سے شروع ہوتی ہے اور گھٹنے یا قدم تک پہنچ جاتی ہے۔ انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر اللہ انہیں شفا دے گا تو وہ اپنی مرغوب ترین غذا یعنی اونٹوں کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لیں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ انہوں نے گوشت اتری ہوئی ہڈیاں اور رگیں اپنے اوپر حرام کر لی تھیں۔

ایک روایت ہے کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ بن اسحاق بن ابراہیمؑ نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر وہ عرق النسار کی بیماری سے صحت یاب ہو گئے تو اپنی مرغوب ترین غذا اور مرغوب یعنی اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ اپنے اوپر حرام کر لیں گے۔ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ یہود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اونٹوں کے گوشت کی تحلیل کے حکم پر تنقید کی کیونکہ وہ نسخ کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی اور بتا دیا کہ اونٹوں کا گوشت حضرت ابراہیمؑ اور ان کی اولاد کے لیے مباح تھا یہاں تک کہ اسرائیل نے اسے اپنے اوپر حرام کر لیا۔ آپ نے یہود کو ذورات سے دلیل دی لیکن انہیں ذورات پیش کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ نے جس بات کی خبر دی ہے وہ سچی بات ہے۔ اور ذورات میں موجود ہے۔ نیز اس کے ذریعے آپ نے نسخ سے انکار کے بطلان کو بھی واضح کر دیا اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ ایک چیز ایک وقت میں مباح ہو پھر اس کی ممانعت ہو گئی ہو اور اس کے بعد پھر اس کی اباحت ہو جائے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت اور صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آپ اُنی تھے نہ آپ نے آسمانی کتابیں پڑھی تھیں اور نہ ہی اہل کتاب کی ہمنشین اختیار کی تھی۔ اس لیے آپ انبیائے سابقین کی لائی ہوئی کتابوں میں درج شدہ باتوں سے صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع دینے کی بنا پر مطلع ہوتے تھے۔ کھانے کی یہ چیز جسے اسرائیل علیہ السلام نے اپنے اوپر حرام کر دی تھی اور پھر وہ ان پر اور ان کی اولاد، بنی اسرائیل پر حرام رہی اس پر قرآن کی یہ آیت دلالت کر رہی ہے (كُلُّ الطَّعَامِ حَالَالٌ مَّا حَرَّمَ اللَّهُ مَا حَرَّمَ سِوَا ذَٰلِكَ عَلَىٰ نَفْسِهِ، اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے لیے جو چیزیں حلال کر دی تھیں ان میں سے اسے مستثنیٰ کر دیا اور یہی وہ چیز تھی جو اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لی تھی اور پھر وہ اسرائیل اور بنی اسرائیل سب کے لیے ممنوع ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک انسان اپنے اوپر کس طرح کوئی چیز حرام کر سکتا ہے جبکہ اسے اباحت اور ممانعت کے تحت پائی جانے والی مصلحت کا کوئی علم نہیں ہوتا اس لیے کہ بندوں کے مصالح کا علم تو صرف

اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں کرنے کی اجازت مل گئی ہو جس طرح کہ احکام میں اللہ ہی کی اجازت سے اجتہاد کا جواز پیدا ہوا ہے اور اس طرح اجتہاد کی بنا پر نکلنے والا نتیجہ اللہ تعالیٰ کا حکم بن جاتا ہے۔ نیز جو انسان کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق کے ذریعے اور اپنی نوڈی کو عتق کے ذریعے اپنے اوپر حرام کر لے تو اسی طرح یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے کسی خوردنی شے کی تحریم کی اجازت دے دے اور یہ اجازت اسے یا تو بطریق نص حاصل ہو یا بطریق اجتہاد۔ اسرائیلؑ نے اپنے اوپر جو کچھ حرام کر لیا تھا یا تو اس کی تحریم ان کے اپنے اجتہاد کی بنا پر واقع ہوئی تھی یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے حسبِ منشاء اس کی اجازت مل گئی تھی۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ تحریم کا وقوع حضرت اسرائیل علیہ السلام کے اپنے اجتہاد کی بنا پر ہوا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم کی نسبت ان کی طرف کی ہے۔ اگر یہ تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے توقیف کی بنا پر ہوتی تو تحریم کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی اور عبارت یوں ہوتی ”الاماحوہم اللہ علی اسرائیل“ (مگر جو کچھ اللہ نے اسرائیل پر حرام کر دیا تھا) لیکن جب تحریم کی نسبت حضرت یعقوب علیہ السلام کی طرف ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ بطریق اجتہاد اللہ تعالیٰ نے ان پر تحریم واجب کر دی تھی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے احکام میں اجتہاد کرنا اسی طرح جائز تھا جس طرح کسی اور کے لیے۔ اس کام کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات دوسروں کے مقابلے میں ادنیٰ تھی اس لیے کہ آپ کی رائے کو دوسروں کی رائے پر فضیلت تھی اور قیاس کی صورتوں اور راستے سے کام لینے کی شکلوں کے متعلق آپ کا علم دوسروں کے علم کے مقابلے میں برتر تھا۔ ہم نے اصول فقہ میں ان تمام باتوں کی وضاحت کر دی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسرائیل علیہ السلام کی اپنی ذات پر چند کھانوں کی تحریم واقع ہو چکی تھی۔ اور ان کے کہے ہوئے الفاظ کا موجب اور تقاضا اس تحریم کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔ یہی تحریم ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی وجہ سے منسوخ ہو گئی۔ وہ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مایہ قبیلہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے شہد کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان دونوں چیزوں کو آپ کے لیے حرام قرار دینے کی اجازت نہیں دی اور آپ کے کہے ہوئے الفاظ کے موجب اور تقاضے کو پورا کرنے کے لیے آپ پر قسم کا کفارہ لازم کر دیا۔

اللہ کی حلال کردہ اشیاء کو نبی بھی حرام قرار نہیں دے سکتے

چنانچہ ارشاد ہوا (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ

اَزْوَاجِهِ، وَاللّٰهُ عَفُوٌّ رَّحِيْمٌ ۝ قَدْ خَرَّصَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّهٗ اَيِّمَا نِسْتُمْ، اے نبی! تم کیوں اپنے اوپر وہ چیزیں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں۔ تم اپنی بیویوں کی خوشنودی کے طلبگار ہو۔ اللہ تعالیٰ غفور الرحیم ہے اللہ نے تم پر تمہاری قسموں کا توڑ دینا فرض قرار دے دیا ہے اللہ تعالیٰ نے تحریم کی صورت میں کفارہ یمین کو جبکہ حرام کی ہوئی چیز کو اپنے لیے دوبارہ مباح کر لی جائے۔ کسی چیز کو اپنے لیے مباح قرار نہ دینے کے سلسلے میں حلف اٹھا لینے کے برابر قرار دیا۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی یا لونڈی یا اپنی مملوکہ کی کوئی شے اپنے اوپر حرام کر دے تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی اور اسے اجازت ہوگی کہ تحریم کے بعد اسے اپنے لیے پھر سے مباح کر لے البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کہ وہ یہ قسم کھالے کہ میں فلاں کھانا نہیں کھاؤں گا۔ اس لیے کہ وہ کھانا حلال ہوگا البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ تاہم ہمارے اصحاب نے ان دونوں صورتوں میں ایک فرق رکھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو جب تک وہ سارا کھانا نہیں کھائے گا حانت نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے اپنے اوپر یہ کھانا حرام کر لیا ہے تو وہ اس کھانے کا کوئی حصہ بھی کھانے پر حانت ہو جائے گا اس لیے کہ جب اس نے لفظ تحریم کے ساتھ کھانا نہ کھانے کی قسم اٹھائی ہو تو اس نے گویا اس کھانے کے حصے کے کھا لینے کے ساتھ قسم توڑ لینے کا ارادہ کر لیا تھا۔

اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہوگی جو اگر وہ یہ کہتا کہ ”خدا کی قسم میں اس کھانے کا کوئی جز نہیں کھاؤں گا“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کا قلیل جز اور کثیر حصہ دونوں حرام کر دیئے ہیں۔ اس طرح جو شخص کسی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے تو گویا وہ اس کے کسی بھی جز کو نہ کھانے کی قسم کھا لیتا ہے۔

بلکہ اور مکہ میں فرق

قول باری ہے (اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبَادًا وَهُدًى لِلْعَالَمِيْنَ، بے شک سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے (ان کی عبادت گاہ کے طور پر بنایا گیا وہ مکہ میں ہے۔ اس میں بڑی برکتیں ہیں اور وہ تمام جہان والوں کے لیے ہدایت کا مرکز ہے) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ خاند کعبہ سے پہلے روئے زمین پر کوئی گھر نہیں بنایا گیا۔ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ یہ پہلا گھر تھا جو عبادت کے لیے تعمیر کیا گیا تھا۔ لفظ بلکہ کے متعلق اختلاف ہے، زہری کا قول ہے بلکہ مسجد

کا نام ہے اور مکہ پورے حرم کا نام ہے۔

مجاہد کا قول ہے کہ مکہ اور مکہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اس قول کے مطابق حروف بار حروف میم سے تبدیل ہو گیا۔ جس طرح کہ اگر کوئی شخص اپنا سر مونڈ لے تو کہا جائے گا ”سببہ راسہ“ اور یہ بھی کہنا درست ہے کہ ”سمد راسہ“ ابو عبیدہ کا قول ہے کہ مکہ بطن مکہ کا نام ہے۔ ایک قول ہے کہ لفظ البیت کے معنی الزحم یعنی ہجوم کے ہیں۔ جیسا کہ جب کوئی کسی جگہ پر ہجوم کرے اور اس کے لیے تنگی پیدا کر دے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے ”یَکْثُرُ یَکْثُرًا“ اسی طرح جب ایک جگہ پر لوگوں کا آزدھام ہو جائے تو کہا جاتا ہے وَنَمِیْتُ النَّاسَ“ اس بنا پر بیت اللہ کو مکہ کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اس لیے کہ وہاں نماز کے ذریعے برکت حاصل کرنے والوں کا ہجوم ہوتا ہے اسی طرح بیت اللہ کے ارد گرد مسجد کو بھی مکہ کا نام دیا جاسکتا ہے اس لیے کہ وہاں طواف کرنے والوں کا آزدھام ہوتا ہے۔

مکہ کی قدرتی نشانیاں

قول باری (وَهَدِیْ لِلْعَالَمِیْنَ) کا مطلب یہ ہے کہ خانہ کعبہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت کے لیے اس لحاظ سے دلیل اور بیان ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے ایسی نشانیاں رکھی ہیں جن پر اس کے سوا اور کوئی قادر نہیں۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تمام جنگلی جانور امن سے زندگی گزارتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہرن اور کتا دونوں حرم میں کجا ہو جاتے ہیں نہ کتا اسے ڈرنا اور بھگاتا ہے اور نہ ہرن ہی اس سے خوف زدہ ہوتا ہے اس میں اللہ کی واحدائیت اور اس کی قدرت پر دلالت موجود ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں بیت سے بیت اللہ اور اس کے گرد سارا حرم مراد ہے اس لیے کہ یہ بات پورے حرم میں موجود ہے۔

قول باری (وَمُبَارَکًا) کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں خیر و برکت رکھی گئی ہے۔ اس لیے کہ خیر اور بھلائی کی موجودگی اس کی نشو و نما اور اس میں اضافے کو برکت کہتے ہیں۔ البرک ثبوت اور وجود کو کہتے کو کہتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی حالت پر باقی اور ثابت رہے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے ”بَرَکٌ بَرَکًا“ اس آیت میں حج بیت اللہ کی ترغیب دی گئی ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے بیت اللہ میں موجود خیر و برکت، اس کے نمو اور اضافے، فلاح و صلاح، توحید اور دینداری کے حصول کی توفیق و ہدایت کے امکانات کی خبر دی گئی ہے۔

مقام ابراہیم بھی اللہ کی نشانی ہے

قول باری ہے (فِیْہِ اٰیٰتٌ بَیِّنٰتٌ مِّمَّا مَکَّرَ کَافِرِیْہِمْ) اس میں کھلی نشانیاں ہیں، ابراہیم کا مقام

عبادت ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مقام ابراہیم کی نشانی یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دونوں قدم اللہ کی قدرت سے ایک ٹھوس پتھر میں دھنس کر اپنا نقش چھوڑ گئے تاکہ یہ نقش یا نشان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کی صداقت و صحت کی دلالت اور علامت بن جائے۔

بیت اللہ کی امتیازی نشانیاں

بیت اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی وہ ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ جنگلی جانوروں کو یہاں امن ملتا ہے اور وہ چیر بھاڑ کرنے والے درندوں کے سامنے مل جل کر رہتے ہیں۔ نیز زمانہ جاہلیت میں خوفزدہ انسان کو یہیں امن نصیب ہوتا تھا اور یہ امن کا گہوارہ تھا۔ جبکہ حرم سے باہر کا ماحول یہ تھا کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا کوئی سامان نہیں تھا۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تینوں جہرے ابھی تک پہلے کی طرح باقی ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر آج تک لامحدود افراد انہیں کنکریاں مارتے چلے آ رہے ہیں اور کنکریاں بھی دوسری جگہوں سے لائی جاتی ہیں ایک اور نشانی یہ ہے کہ پرندے بیت اللہ کے اوپر پرواز نہیں کرنے بلکہ اس کے ارد گرد چو پرواز رہتے ہیں اور جو پرندے بیمار ہوتے ہیں انہیں یہاں آکر شفا حاصل ہو جاتی ہے۔ نیز ایک نشانی یہ بھی ہے کہ جو شخص بیت اللہ کی بے حرمتی کرتا اسے فوری طور پر سزا مل جاتی۔ شروع سے ہی یہی طریقہ چلا آ رہا ہے۔

اصحاب نبیل کا واقعہ بھی ایک نشانی ہے کہ جب انہوں نے بیت اللہ کو ڈھانے کا ادا وہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ بھیج کر انہیں تباہ و برباد کر دیا۔ بیت اللہ کی یہ چند نشانیاں ہیں جو ہم نے بیان کیں جبکہ بے شمار نشانیاں ہمارے بیان کے دائرے میں آنے سے رہ گئیں۔ ان تمام نشانیوں میں ایک بات کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ بیت اللہ سے مراد سارا حرم ہے اس لیے کہ یہ تمام نشانیاں حرم میں پھیلی ہوئی ہیں اور خود مقام ابراہیم بھی بیت اللہ سے باہر اور حرم کے اندر ہے۔ واللہ اعلم۔

کوئی مجرم بُرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے یا حرم کے حدود میں

از تکاب جرم کرے

قول باری ہے (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) اور جو شخص اس میں داخل ہو گیا وہ مامون ہو گیا (ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری رَأَتْ أَدْوَى بَيْتٍ وَضَعَتْ لِنَتَائِسٍ کے بعد جن نشانوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ پورے حرم میں موجود ہیں اور اس کے بعد یہ فرمایا گیا (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ یہاں صرف بیت اللہ مراد نہ ہو بلکہ پورا حرم مراد لیا جائے۔ نیز قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ مامون ہو جائے خواہ اس نے داخل ہونے سے پہلے جرم کیا ہو یا داخل ہونے کے بعد۔ تاہم فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حدود و حرم کے اندر کسی کی جان لے لے یا اس سے کم یعنی کسی کے اعضاء کو نقصان پہنچانے کا جرم کرے تو وہ حرم کے اندر بھی اس جرم میں ماخوذ ہو گا۔

یہاں ایک بات واضح ہے وہ یہ کہ قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) خبری صورت میں امر ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے والا شخص اللہ کے حکم اور اس کے امر میں مامون ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ فلاں چیز مباح ہے، فلاں چیز ممنوع ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کے حکم اور بندوں کو دیئے گئے ادا میں اس چیز کی حیثیت یہی ہے۔ یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی مباح کرنے والے نے اسے مباح سمجھ لیا ہے۔ یا حماوت کا اعتقاد رکھنے والے شخص نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اس کی حیثیت یہ ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ نے مباح کے متعلق یہ فرمادیا کہ ”یَفْعَلْ كَرُوْا، اس کا نہ کوئی حیرانہ تم پر آئے گا نہ ہی ثواب ملے گا“ اور ممنوع کے متعلق یہ فرمادیا کہ ”یَفْعَلْ تَكْرُوْا، اگر کرو گے تو سزا کے مستحق ٹھہرو گے۔“

اسی طرح قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) میں ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم داخل ہونے والے کو امان دیں اور اس کا خون نہ بہائیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ

عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَبْقَا تَلْوَهُ فَبِئْسَ مَا تَكُونُوا فِيهِ فَاِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ وَتُبْغِضُوا الْفِتْنَةَ فَانْتَبِهُوا حَتَّى يَبْقَا تَلْوَهُمْ، ان سے مسجد حرام کے پاس اس وقت تک قتال نہ کرو جب تک وہ تم سے جنگ کرنے میں پہل نہ کریں اگر وہ تم سے وہاں قتال پر اتر آئیں تو پھر انہیں قتل کرو (اللہ تعالیٰ نے حرم میں قتال کے جواز کے متعلق ہمیں خبر دیتے ہوئے یہ حکم دیا کہ ہم حرم میں مشرکین کو اس وقت قتل کریں جب وہ ہمارے ساتھ پیغمبر آزمائی پر اتر آئیں۔

اب اگر قولِ باری (وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ فِتْنَةً فَلْيُكْفَرْ عَنْهَا) جملہ خبریہ ہوتا تو سرگزا اس کا جواز نہ ہوتا کہ جس بات کی خبر دی گئی ہے وہ سرے سے پائی نہ جائے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ درج بالا قرآنی فقرہ خبر کی صورت میں امر ہے جس کے ذریعے ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم اسے امان دیں اور اس کا خون بہانے سے ہمیں روک دیا گیا ہے۔ پھر یہ حکم دو صورتوں میں سے ایک پر محمول ہو گا یا تو ہمیں اس بات کا حکم ہے کہ ہم اسے ظلم اور قتل سے امان دیں جس کا وہ از کتاب قتل کی بنا پر سزاوار ہو چکا ہے۔ اگر اس حکم کو پہلی صورت پر محمول کیا جائے یعنی بلا وجہ بلکہ از راہ ظلم قتل ہو جانے سے امان دے دی جائے تو پھر اس حکم کے ساتھ حرم کی تخصیص بے فائدہ ہو گی کیونکہ اس معاملے میں حرم اور غیر حرم دونوں کی یکساں حیثیت ہے۔ اس لیے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہم ہر شخص کو ظلم و تعدی سے بچائیں اور حفاظت مہیا کریں خواہ یہ ظلم ہماری طرف سے ہو رہا ہو یا کسی اور کی طرف سے۔ غرض اس پوری بحث سے جو چیز ہمارے علم میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ امان سے مراد ایسے قتل سے امان ہے جس کا حرم میں داخل ہونے والا از کتاب قتل کے جرم کی بنا پر سزاوار ہو چکا ہے۔ آیت کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ ہم اسے امان مہیا کریں خواہ اس نے حرم کے اندر یہ جرم کیا ہو یا حرم سے باہر۔

تاہم اہل علم کے اتفاق کی بنا پر یہ دلالت قائم ہو گئی ہے کہ جب کوئی شخص حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے اس جرم کی پاداش میں قتل کر دیا جائے گا۔ قولِ باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا مَنْ هُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَبْقَا تَلْوَهُ فَبِئْسَ مَا تَكُونُوا فِيهِ فَاِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ وَتُبْغِضُوا الْفِتْنَةَ فَانْتَبِهُوا حَتَّى يَبْقَا تَلْوَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر جرم کرنے والے اور حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لینے والے کے درمیان فرق رکھا ہے۔

حدود حرم سے باہر جرم کرنے والا اگر حرم میں پناہ لے لے تو کیا سلوک کیا جائے

اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو حدود حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کے بعد حدود حرم میں داخل ہو جائے تو اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ حدود حرم میں

رہے گا لیکن نہ اس کے ساتھ خرید و فروخت کی جائے گی اور نہ ہی کھانے پینے کے لیے اسے کچھ دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ مجبور ہو کر حد و حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اگر وہ حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے حرم سے باہر قتل نفس سے کم تر جرم کیا ہو یعنی کسی کے اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچا یا ہو اور پھر حرم میں داخل ہو گیا ہو تو اس سے حرم کے اندر ہی قصاص لے لیا جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس سے ہر صورت میں حرم کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن عمرؓ، عبید اللہ بن عمرؓ، سعید بن جبیرؓ، طاؤسؓ اور شعبیؓ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص قتل کا جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ نفشت و برخواست کی جائے گی نہ اسے ٹھکانہ مہیا کیا جائے گا نہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی جائے گی حتیٰ کہ وہ حد و حرم سے نکل جائے پھر اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے حرم کے اندر ارتکاب قتل کیا تو اس پر وہیں حد جاری کر دی جائے گی۔

قتادہ نے حسن بصریؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص حرم کے اندر یا حرم سے باہر کسی کے خون سے اپنا ہاتھ آلودہ کر لے تو اس پر حد قائم کرنے سے حرم آڑے نہیں آئے گا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ حسن کہا کرتے تھے کہ (وَمَنْ دَخَلَ حَتًّا أَوْ حَتًّا كَاتِلًا) کا تعلق و درجاہیت سے تھا کہ اس زمانے میں اگر کوئی شخص خواہ کتنا بھی ناک جرم کیوں نہ کر لیتا اور پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جاتا تو جب تک وہ حرم میں رہتا اس سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا حتیٰ کہ وہ حرم سے باہر چلا جاتا۔ اب اسلام نے اس میں اور سختی کر دی ہے کہ جو شخص حرم سے باہر کسی حد کا سزا دار ہو جائے پھر بھاگ کر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اس پر حرم کے اندر ہی حد جاری کر دی جائے گی۔

ہشام نے حسن اور عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حد و حرم سے باہر کسی حد کا سزا دار ہو جائے۔ پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اسے حرم سے باہر نکال دیا جائے گا اور باہر لے جا کر اس پر حد جاری کر دی جائے گی۔ مجاہد سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد اس سے یہ ہو کہ اسے حرم سے باہر چلے جانے پر اس طرح مجبور کر دیا جائے گا کہ حرم کے اندر اس کی مجالست ترک کر دی جائے گی۔ اسے ٹھکانہ نہیں دیا جائے گا، اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت نہیں کی جائے گی غرض اس کا مکمل بایکھاٹ کیا جائے گا۔ عطاء سے یہ قول اسی تفسیر کے ساتھ منقول ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ اسے حرم سے نکالنے کے سلسلے میں عطاء اور حسن سے جو روایت منقول ہے اسے اسی معنی پر

محول کیا جائے۔ ہم نے بتا دیا ہے کہ قول باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلَکُمْ فِیْهِ) کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے جس پر قول باری (وَمَنْ دَخَلَکُمْ کَانَ اِمْنًا) کی ہے۔ اس مقام پر ہم نے اس بات پر دلالت کی وجہ بھی بیان کر دی ہے کہ حرم میں دخول اس شخص کو قتل کرنے سے مائع ہے جو اس میں آکر پناہ لے لے بشرطیکہ اس نے جرم کا ارتکاب حرم میں نہ کیا ہو۔

اس بارے میں ہم نے سلف کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص حدود حرم سے باہر قتل کا ارتکاب کر کے حرم میں پناہ لے کر گئے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ حسن بھری سے اس سلسلے میں دو متضاد روایتیں ہیں۔ ایک روایت قتادہ کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ دوسری روایت ہشام کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے حرم سے نکال باہر کیا جائے گا اور پھر قتل کیا جائے گا۔ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ حسن کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد شاید یہ ہو کہ اس کے ساتھ لین دین، کھانا پینا اور اٹھنا بیٹھنا ترک کر کے اسے باہر نکلنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اس طرح دو متضاد روایتوں کی بنا پر اس مسئلے میں گویا حسن بھری کا قول برقرار نہ رہ سکا۔ اس لیے صحابہ اور تابعین کا یہ قول باقی رہ گیا کہ حرم کے حدود سے باہر قتل کے جرم کا قصاص حرم کے اندر نہیں لیا جائے گا۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر ارتکاب جرم کرے گا تو وہ اس جرم میں ماخوذ ہو کر سزائے موت یا اور کوئی سزا پائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَكُتِبَ عَلَیْكُمْ الْقَتْلُ فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) قتل ہو جانے والوں کے لیے قصاص لینا تم پر فرض کر دیا گیا ہے، اور قول باری (وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ) جان کے بدلے جان) نیز قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُطْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَیْسَہُ سَكَنًا) جو شخص ازراہ ظلم قتل کر دیا جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کر دیا ہے، کا عموم حرم میں ناقل سے قصاص لینا واجب کر دیتا ہے۔ خواہ اس نے قتل کا ارتکاب حرم کے اندر کیا ہو یا حرم سے باہر۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے ہی اس بات کی دلیل پیش کر دی ہے کہ قول باری (وَمَنْ دَخَلَکُمْ اِمْنًا) کا مقتضی یہ ہے کہ حدود حرم سے باہر قتل کے مرتکب کو اس کے جرم کی سزا یعنی قتل سے حرم میں امن حاصل ہو جاتا ہے اور قول باری (وَكُتِبَ عَلَیْكُمْ الْقَتْلُ) نیز دیگر دوسری آیات جو قصاص کو واجب کر دیتی ہیں ترتیب میں ان کا حکم حرم میں دخول کی بنا پر حاصل ہو جانے والے امن کے حکم کے

بعد آتا ہے اس بنا پر قصاص کی آیات کے عمومی حکم سے اس حکم کی تخصیص کر دی جائے گی۔ نیز قول باری (کَتَبَ عَلَيْنَا الْقَصَا) کا حکم ایجاب قصاص کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ حرم کے احکامات کے ضمن میں نازل نہیں ہوا اور (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) حرم کے حکم اور حرم میں پناہ لینے والے کو امن کے حصول کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ اس لیے ہر حکم اپنے متعلقہ باب میں مؤثر ہو گا اور جس سلسلے میں یہ وارد ہوا ہے اس پر اسی سلسلے میں عمل جانے کا اور اس طرح قصاص کی آیتیں حرم کے حکم میں رکاوٹ نہیں بنیں گی۔ ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ قصاص کا ایجاب حرم میں داخل ہو جانے کی بنا پر امان ملنے کے وجوب پر لا محالہ مقدم ہے۔ اس لیے کہ اگر دخول سے پہلے اس پر قصاص واجب نہ ہوتا تو یہ کہنا محال ہوتا کہ اسے اس جرم کی سزا سے امن مل گیا ہے۔ جس کا ارتکاب نہیں کیا اور نہ ہی وہ اس سزا کا حقدار بنا۔ اس استدلال سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دخول حرم کی بنا پر اسے ملنے والے امن کا حکم ایجاب قصاص کے حکم سے مناسخ ہے۔

اگر روایات کی جہت سے دیکھا جائے تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو سہریحؓ کبھی کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الله حرّم مکتة ودرعاً لا حد قبلی ولا لاحد بعدی وانما احلت لی ساعة من نهار) اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کی تحجیم کر دی ہے یعنی اسے حرمت والی جگہ بنا دیا ہے۔ اب اس کی حرمت نہ فجر سے پہلے کسی کے لیے اٹھانی گئی اور نہ فجر سے بعد کسی کے لیے اٹھانی جائے گی۔ اور میرے لیے بھی دن کی ایک گھڑی بھر کے لیے اس کی حرمت اٹھا دی گئی تھی۔ اس حدیث کا ظاہر اس بات کا منتقاضی ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے فائل اور حرم کے اندر قتل کا جرم کرنے والے دونوں کے قتل کی ممانعت ہے۔ تاہم حرم کے اندر جرم کرنے والے کے متعلق امرت کا اتفاق ہے کہ اسے پکڑ کر حرم کے اندر ہی سزا دے دی جائے گی۔ اس لیے اب حدیث کا حکم صرف اس شخص کے حق میں باقی رہ گیا جو حد و حرم سے باہر جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد حرم میں آکر پناہ گزین ہو جائے۔

حماد بن سلمہ نے حبیب العلم سے روایت کی ہے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ان اعق الناس علی الله عنزہ جل دجل قتل غیر قاتله او قتل فی الحرم او قتل بذہلی اچاہلیۃ) اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ سرکش اور مقرب انسان وہ ہے جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دے، یا حرم کے حدود میں قتل کا ارتکاب کرے یا زمانہ جاہلیت کے کسی کیلئے اور دشمنی کی بنا پر کسی کی جان لے لے۔ اب اس روایت کا عموم بھی ہر اس شخص کے قتل کی

ممانعت کرتا ہے جو حرم میں موجود ہو اس لیے اس عمومی حکم سے دلالت کے بغیر کوئی تخصیص نہیں کی جائے گی۔

اتلافِ نفس سے کم تر جرم پر دی سزا دی جائے گی

اگر جرم، اتلافِ نفس سے کم درجے کا ہو یعنی کسی عضو یا اعضاء کو نقصان پہنچایا گیا ہو تو حرم کے اندر رہتے ہوئے بھی مجرم کو پکڑ کر سزا دے دی جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض ہو اور وہ بھاگ کر حرم میں پناہ لے لے تو اسے پکڑ کر قید میں ڈال دیا جائے گا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (رُئِيَ الْاَلَا حِدَیْ حِلَّ عَوْضِهِ وَ عَقُوْبَتِهِ، جو شخص قرض ادا کر سکتا ہو اور پھر وہ ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو اس کی یہ حرکت اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دے گی، قرض کے سلسلے میں کسی کو قید کر دینا سزا کی صورت ہے اور یہ سزا اسے اتلافِ نفس سے کم تر جرم پر دی جا رہی ہے۔ اس لیے سرورہ حق جو اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر واجب ہو رہا ہو اس کی بنا پر مجرم کو پکڑ لیا جائے گا اگر وہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزیں کیوں نہ ہو گیا ہو۔

اس مسئلے کو قرض کے سلسلے میں جیسے کرنے کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے۔ نیز فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر مجرم کو پکڑا جائے گا۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس اور اس سے کم تر جرم کا مجرم اگر حرم میں ارتکاب جرم کرے تو وہ ماخوذ ہوگا، نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدود و حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں اگر پناہ لینے والے مجرم کو جب حدود و حرم میں سزا سے موت دینا واجب نہیں ہوگا تو کم از کم یہ ضرور کیا جائے گا۔ کہ اس کے ساتھ لہجین دین، خرید و فروخت بند کر دی جائے گی نیز اسے کوئی ٹھکانہ بھی مہیا نہیں کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ بے بس ہو کر حدود و حرم سے باہر نکل جائے۔

جب ہمارے نزدیک حدود و حرم میں اس کا قتل نہ کیا جانا ثابت ہو گیا تو اس کے متعلق دوسرے حکم پر عمل درآمد ناگزیر ہو گیا یعنی لہجین دین، خرید و فروخت اور ٹھکانہ وغیرہ مہیا نہ کرنے کا حکم۔ درج بالا تمام صورتیں وہ ہیں جن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی قاتل حدود و حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں اگر پناہ لے لے۔ ہم نے اس کے متعلق اپنے دلائل بیان کر دیئے ہیں۔ اس لیے اس اختلافی صورت کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس پر اتفاق ہو چکا ہے۔

تین طرح کے لوگ مکہ میں نہیں رہ سکتے

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن عبدوس بن کامل نے، انہیں یعقوب بن حمید نے، انہیں عبد اللہ بن الولید نے سفیان ثوری سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر سے، انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا يَسْكُنُ مَكَّةَ سَاخِكُ دَمٍ وَلَا أَكْلُ رِيَا وَلَا مَنَاءُ بَنِي مِمْصَةَ، مکہ میں وہ شخص نہیں رہ سکتا جس کا ہاتھ کسی کے خون سے رنگا ہوا ہو۔ اور نہ وہ شخص جو سود خور ہو اور نہ وہ جو لگائی بجھائی کرنے والا ہو) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اسے نہ کوئی ٹھکانہ دیا جائے نہ اس کے ساتھ مجالست کی جائے، نہ لین دین اور خرید و فروخت کی جائے اور نہ ہی اسے کھلایا یا لایا جائے جتنی کہ وہ مجبور ہو کر حرم سے باہر چلا جائے اس لیے کہ آپ نے فرمادیا کہ ”کسی کے خون سے ہاتھ رنگنے والا مکہ میں رہ نہیں سکتا۔“

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن بن عبد الجبار نے، انہیں داؤد بن عمرو نے، انہیں محمد بن مسلم نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے طاؤس سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ نے فرمایا ”جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اس کے ساتھ نہ مجالست کی جائے، نہ خرید و فروخت اور نہ ہی اسے کوئی ٹھکانہ دیا جائے۔ بلکہ مقتول کے خون کا طالب اس کے پیچھے لگا رہے اور اس سے یہ کہتا رہے کہ فلاں شخص کے خون کے معاملے میں اللہ سے ڈرو اور حرم سے نکل جاؤ۔“

قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَافٍ أَمِنَّا) کی نظیر یہ قول باری ہے۔ (أَوْ كَوَيْسٍ وَآتَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُخَفِّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِ، کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنا دیا جبکہ حرم سے باہر ان لوگوں کے چاروں طرف یہ صورت حال تھی کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا) نیز یہ قول باری (أَوْ كَدُّمَكَيْنِ كَلَّمَهُمْ حَرَمًا آمِنًا، کیا ہم نے انہیں امن و امان والے حرم میں جگہ نہیں دی) اور یہ قول باری بھی (وَأَدْ جَعَلْنَا الْيَمِينَ مَنَابِتَ لِلنَّاسِ دَامَنَا، اور جبکہ ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لیے ٹھکانہ اور امن والی جگہ بنا دیا۔

یہ تمام آیتیں اس بات پر دلالت کرنے میں تقریباً ہم معنی ہیں کہ حرم میں اگر پناہ لے لینے والے کو باوجودیکہ وہ حرم میں آنے سے پہلے سزائے موت کا مستحق ہو چکا تھا قتل کرنے کی ممانعت ہے پھر ان آیات میں کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظ حرم کے ذکر سے بات بیان کی گئی ہے تو اس

سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ حرم کا سارا علاقہ امن کے اعتبار سے اور پناہ لینے والے کو قتل نہ کرنے کے لحاظ سے بیت اللہ کے حکم میں ہے۔ پھر جب کسی کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص بیت اللہ میں پناہ گزین ہو جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو صفت امن کے ساتھ موصوف کیا ہے تو ضروری ہو گیا کہ حرم اور حرم میں پناہ لینے والے کا بھی یہی حکم ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص بیت اللہ کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا اسے بیت اللہ میں سزا کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا لیکن جو شخص حرم میں اس حرم کا ارتکاب کرے گا اسے سزائے موت دے دی جائے گی اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حرم بیت اللہ کی طرح نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں حرم کو بیت اللہ کے حکم میں رکھا جن سے اس کی حرمت کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کی تعجب کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظ حرم کے ذکر سے کی تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کو یکساں درجے پر رکھا جائے سوائے ان باتوں کے جن کی تخصیص کے لیے دلائل موجود ہوں۔ اور چونکہ بیت اللہ کے اندر کسی کو قتل کرنے کی ممانعت کی دلیل قائم ہو چکی ہے اس بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔ اور حرم کا حکم اس طور پر باقی رہ گیا جو ظاہر قرآن کا مقتضی تھا یعنی بیت اللہ اور حرم کے درمیان یکسانیت کا۔ واللہ اعلم!

حج کی فرضیت

قول باری ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، لوگوں پر یہ اللہ کا حق ہے کہ جو شخص وہاں تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اللہ کے گھر کا حج کرے) البوکر جصاص کہتے ہیں کہ حج کی فرضیت کے ایجاب کے لیے یہ آیت بالکل واضح ہے بشرطیکہ وہاں تک پہنچنے کی استطاعت ہو یہ شرط جس بات کا تقاضا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کے لیے وہاں تک پہنچنا ممکن ہو اسے گویا استطاعت حاصل ہو گئی۔ اگر استطاعت کا مفہوم وہاں تک پہنچنے کا امکان لیا جائے جس طرح کہ قول باری ہے (فَهَلْ اِلَىٰ حُدُوجِ مِّنْ سَبِيْلٍ، کیا یہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے۔ نیز قول باری ہے (وَهَلْ اِلَىٰ مَمَدٍ مِّنْ سَبِيْلٍ، کیا واپس جانے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں تک پہنچنے کی استطاعت کی شرط زادۃ اور اسلحہ یعنی توشہ (سفر خرچ) اور سواری کی موجودگی رکھی ہے۔

استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا بہت بڑا جرم ہے

ابو اسحاق نے الحارث سے انہوں نے حضرت علیؑ اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (مَنْ مَلَكَ ذَاكًا وَرَاحِلَةً يَبْلُغُهُ بَيْتُ اللَّهِ وَلَوْ حِجَّ فَلَا عَلَيْهِ اَنْ يَّهْدِيَ يَهُودِيًّا اَوْ نَصْرَانِيًّا، جو شخص زادۃ اور سواری کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ تک پہنچ سکتا ہو اور پھر حج نہ کرے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی کہ وہ یہودی یا نصرانی بن کر مرے، یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔

ابراہیم بن یزید الخوزی نے محمد بن عباد سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت درج بالا کا مطلب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا انا سبیل الی الحج المنادی والمواصلة حج تک پہنچنے کا ذریعہ زاد راہ اور سواری ہے (یونس نے حسن بھری سے روایت کی ہے۔ کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اللہ کے رسول! سبیل سے کیا مراد ہے؟“ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”زاد راہ اور سواری“ عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ سبیل سے مراد زاد راہ اور سواری ہے۔ نیز اس کے اور بیت اللہ کے درمیان کوئی شخص رکاوٹ نہ بناؤ۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ سبیل سے مراد زاد راہ اور سواری ہے۔

حج نہ کرنے کے شرعی عذر کون کون سے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زاد راہ اور سواری کا وجود اس سبیل کا مدلول ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت میں کیا ہے۔ نیز بیچ کی شرائط میں سے ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ استطاعت کا انحصار صرف ان ہی دونوں چیزوں پر نہیں ہے اس لیے کہ مریض، خائف، بوڑھا انسان جو سواری پر بیٹھنے کی قدرت بھی نہ رکھتا ہو، اپنا حج نیز ہر وہ شخص جس کے لیے بیت اللہ تک پہنچنا منع نہ ہو ان تمام لوگوں کا شمار ان میں ہوتا ہے جو بیت اللہ تک پہنچنے کی استطاعت نہیں رکھتے خواہ ان کے پاس زاد راہ اور سواری کیوں نہ موجود ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر کہ ”سبیل الی الحج زاد راہ اور سواری کا نام ہے، یہ مراد نہیں لیا کہ وہی دونوں چیزیں استطاعت کی جملہ شرطیں ہیں۔ البتہ اس سے اس فائل کے قول کا بطلان ضرور ہو گیا ہے۔ جس کے نزدیک اگر کوئی شخص بیت اللہ تک پیدل سفر کی طاقت رکھتا ہو اور اسے زاد راہ اور سواری میسر نہ ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا حدیث میں یہ بیان فرما دیا کہ حج کی فرضیت کا لزوم سواری کے ذریعے سفر کے ساتھ مخصوص ہے۔ نہ کہ پیدل سفر کے ساتھ۔ نیز یہ کہ جس شخص کے لیے وہاں تک صعوبت اٹھا کر اور دشواری برداشت کر کے ہی پیدل پہنچنا ممکن ہو اس پر حج فرض نہیں۔

مکہ کے قرب و جوار میں مقیم لوگوں کے لیے حکم حج

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے گھر اور مکہ مکرمہ کے درمیان صرف ایک گھنٹے کی مسافت ہو اور وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہو صرف اسی پر حج کی فرضیت لازم آئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اسے پیدل چلنے میں سخت مشقت کا سامنا نہ کرنا پڑے تو اس کا معاملہ اس

شخص کے مقابل میں زیادہ آسان ہو گا جس کے پاس زادِ راہ اور سواری تو موجود ہو لیکن اس کا وطن مکہ مکرمہ سے بہت دور ہو۔ یہ بات تو واضح اور معلوم ہے کہ زادِ راہ اور سواری کی شرط صرف اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اسے حج کے سفر میں مشقت پیش نہ آئے اور چلنے کی بنا پر پیش آنے والی تکلیفوں سے بچا رہے۔ اب اگر وہ شخص مکہ مکرمہ یا اس کے اطراف کا باشندہ ہو کہ جسے دن کی ایک گھڑی بھر تبدیل سفر میں کوئی دشواری پیش نہ آئے تو ایسا شخص بیت اللہ تک بلا مشقت پہنچنے کی استطاعت کا حامل سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص سخت مشقت اٹھائے بغیر بیت اللہ تک نہ پہنچ سکتا ہو اس کے لیے اللہ نے تخفیف کر دی ہے کہ اس پر حج کی فرضیت کا لزوم صرف اس شرط کی بنا پر ہو گا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں بیان فرمادیا ہے۔ قول باری ہے (وَمَا جَعَلْ عَمَلَكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ، اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین کے معاملے میں کوئی تنگی پیدا نہیں کی) حرج سے مراد ضیق تنگی ہے۔

بغیر محرم کے عورت سفر نہ کرے چاہے سفر حج کیوں نہ ہو

ہمارے نزدیک عورت پر فرضیت حج کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے ساتھ کرنے کے لیے اس کا کوئی محرم موجود ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (لا یحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً ذوق ثلاث الا مع ذي محرم او زوج، کسی ایسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن سے زائد کا سفر حلال نہیں ہے الا یہ کہ اس کا کوئی محرم یا شوہر ساتھ ہو) عمر بن دینار نے ابو سعید سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دورانِ خطبہ ارشاد فرمایا (لا تسافر امرأة الا مع ذمہم، کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے) ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ میرا نام فلاں غزوہ کے لیے لکھ لیا گیا ہے اور میری بیوی حج کے لیے جانا چاہتی ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ ”تم اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ“۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ کا یہ قول کہ ”کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے“

— حج کے ارادے سے سفر کرنے والی عورت بھی تین وجوہ سے شامل ہے۔ اول یہ کہ سائل کو اس شمولیت کی سمجھ تھی اس لیے اس نے اپنی بیوی کے متعلق مسئلہ پوچھا جو حج پر جانا چاہتی تھی۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سوال پر نا پسندیدگی کا اظہار بھی نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس سے ہر قسم کا سفر مراد ہے۔ خواہ وہ حج کا سفر ہو یا کسی اور کا۔ دوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ”اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ“ اس میں دراصل یہ خبر دی گئی ہے کہ آپؐ کے ارشاد ”کوئی عورت

محرم کے بغیر سفر نہ کرے۔" میں سفر سے مراد سفر حج ہے۔ سو آپ نے سائل کو غزوہ بدر جانے سے منع کر کے بیوی کی طرح حج کے سفر پر جانے کا حکم دیا۔ اگر اس کی بیوی کے لیے محرم یا شوہر کے بغیر حج کا سفر جائز ہوتا تو آپ ہرگز اسے فرض یعنی غزوہ کو چھوڑ کر نفل یعنی سفر حج پر جانے کا حکم نہ دیتے۔ اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ وہ عورت فرض حج پر جانا چاہتی تھی نفلی حج پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ اس کا نفلی حج ہوتا تو آپ شوہر کو بیوی کے نفلی حج کے لیے نذکر جہاد کا حکم نہ دیتے جو کہ فرض تھا۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے یہ نہیں پوچھا کہ اس کی بیوی فرض حج پر جانا چاہتی ہے یا نفلی حج پر۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ محرم کے بغیر عورت پر سفر کی پابندی کے لحاظ سے نفلی اور فرض حج دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محرم کا ساتھ ہونا حج کے لیے عورت کی استطاعت کی شرطوں میں سے ایک شرط ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ عورت کی استطاعت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ عدت میں نہ ہو اس لیے کہ قول باری ہے (لَا تُحْضِرْنَ صَوْغًا مِّنْ بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْذُوْنَ اَتَاكُنَّ يَاتَيْنَ بَغَا حِشَّةٍ، انہیں (یعنی عدت گزارنے والی عورت کو) ان کے گھروں میں سے نہ نکالو اور نہ ہی وہ خود گھروں سے نکلیں) الا یہ کہ وہ کسی بے حیائی کا ارتکاب کر بیٹھیں) جب عورت کی استطاعت کے سلسلے میں اس بات کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ محرم کے بغیر سفر کی ممانعت کا بھی استطاعت میں اعتبار کیا جائے۔

حج کے لیے ایک شرط جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے یہ ہے کہ حج پر جانے والا سواری پر بیٹھنے کے قابل ہو۔ اس سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عباد نے، انہیں محمد بن مصعب نے، انہیں اوزاعی نے زہری سے، انہوں نے سلیمان بن یسار سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر بنی خثعم کی ایک خاتون نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا میرے بوڑھے باپ کو فریضہ حج عائد ہو گیا ہے لیکن اس کی حالت یہ ہے کہ بڑھا پائے کی وجہ سے وہ سواری پر جم کر بیٹھ بھی نہیں سکتا، آیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ "ہاں" اپنے باپ کی طرف سے حج کرو" اس طرح آپ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دے دی اور اس کے باپ پر حج ادا کرنا لازم قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حج تک پہنچنے کا امکان استطاعت کی ایک شرط ہے۔

ایسے لوگ یعنی مریدین، ایماح اور عورت وغیرہ اگر چہ زاد راہ اور سواری رکھنے کے باوجود ان پر حج لازم نہیں ہوتا۔ لیکن ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اپنی طرف سے دوسروں کو بھیج کر ان کے ذریعے اپنا

حج کراتیں اور قریب الموت ہونے کی صورت میں حج کرانے کی وصیت کر جائیں۔ اس لیے کہ ان کی ملکیت میں ان چیزوں کا وجود جن کے ذریعے حج تک پہنچنا ممکن ہے مان کے مال میں حج کی فرضیت کو اس صورت میں لازم کر دینا ہے جبکہ ان کے لیے خود حج کرنا ممکن نہ ہو۔ اس لیے کہ حج کی فرضیت کا تعلق دو چیزوں کے ساتھ ہے۔ اول زادِ راہ اور سواری کی موجودگی اور ذاتی طور پر اس کی ادائیگی کا ممکن ہونا۔ جس شخص کی یہ کیفیت ہو اس کے لیے حج پر نکلنا ضروری ہے۔ دم، بیماری، بڑھاپے یا پاچھ ہونے کی بنا پر یا عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہونے کی وجہ سے خود سفر کر کے حج کی ادائیگی کا متعذر ہونا۔ ان صورتوں میں ایسے لوگوں پر ان کے مال میں حج کی فرضیت لازم ہو جاتی ہے۔ جبکہ انہیں خود یا حج کر حج کی ادائیگی سے مایوسی اور درماندگی لاحق ہو چکی ہو۔ اگر کوئی بیمار یا عورت اپنی طرف سے حج کرا دے اور پھر مریض تندرست ہونے سے پہلے مرجائے یا عورت کو محرم دستیاب ہونے سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو ان کا یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت کر جائے گا اور اگر حج کرانے کے بعد مریض صحتیاب ہو جائے یا عورت کو محرم دستیاب ہو جائے تو یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت نہیں کہے گا۔ شتمی خاتون کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کرنا کہ اس کے بوڑھے باپ کو فریضہ حج لازم ہو گیا ہے۔ لیکن وہ سواری پر جم کر بیٹھنے کے بھی قابل نہیں ہے اور آپ کی طرف سے اسے اپنے باپ کی جگہ حج کرنے کی اجازت اس پر دال ہے کہ اس بوڑھے کو اس کے مال میں فرضیت حج لازم ہو گئی تھی۔ اگرچہ اس کی اپنی حالت یہ تھی کہ وہ سواری پر بیٹھنے کی بھی قدرت نہیں رکھتا تھا۔

مال میں فرضیت کے لزوم کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے یہ خبر دی تھی کہ اس کے باپ پر حج فرض ہو گیا ہے۔ لیکن وہ بہت بوڑھا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی، یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مال میں فرضیت حج لازم ہو گئی تھی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے یہ حکم ملنا کہ اپنے باپ پر لازم شدہ حج کو تم خود ادا کرو۔ یہ بھی اس کے لزوم پر دال ہے۔

فقیر کے حج کے بارے میں آرائے ائمہ

فقیر کے حج کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس کو کوئی حج فرض نہیں۔ لیکن اگر وہ حج کر لے تو حج اسلام یعنی فرض حج کی ادائیگی ہو جائے گی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر اس کے لیے پیدل سفر ممکن ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ استطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے وہاں تک پہنچانے کا کوئی ذریعہ حاصل ہو

خواہ اس ذریعے کی کوئی بھی شکل کیوں نہ ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استطاعت زادِ راہ اور سواری کا نام ہے اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے شخص پر کوئی حج نہیں۔

تاہم فقیر سیدل جیل کر اگر بیت اللہ پہنچ گیا تو وہاں پہنچنے کے ساتھ ہی اسے استطاعت حاصل ہو جائے گی اور اس کی حیثیت مکہ کے باشندوں کی طرح ہو جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ زاد اور راحلہ کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ مکرمہ سے دور رہتے ہیں۔ اس لیے جب ایک شخص مکہ معظمہ پہنچ گیا تو اب وہ زاد اور راحلہ کی ضرورت سے مستغنی ہو گیا جن کی شرط صرف اس لیے تھی کہ وہ وہاں پہنچ سکے۔ اس بنا پر اس پر حج لازم ہو جائے گا اور جب وہ حج ادا کر لے گا تو فرضیت کی ادائیگی ہو جائے گی۔

غلام کے حج کے متعلق خیالات ائمہ۔

غلام اگر حج کر لے تو آیا اس کا فرض حج ادا ہو جائے گا؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ادا نہیں ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک ادا ہو جائے گا۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انہیں مسلم بن ابراہیم نے، انہیں ہلال بن عبد اللہ نے جو ربیعہ بن سلیم کے آزاد کردہ غلام تھے، انہیں ابو اسحق نے الحارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: **رَأَى مِنْ مَلَائِكَةٍ إِذَا دَخَلَتْ تَبْلُغُهُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَجِجْ خَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا**، جو شخص زاد اور راحلہ کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہو پھر وہ حج نہ کرے تو اللہ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں کہ خواہ وہ یہودی بن کر مرے یا نصرانی۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ **(وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْكَبِيرَةِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)** حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ حج کے لزوم کی شرط زادِ راہ اور سواری کا مالک ہونا ہے۔ اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے اس کا ان لوگوں میں شمار نہیں ہوتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایتیں جن میں استطاعت کی تشریح زادِ راہ اور سواری سے کی گئی ہے۔ وہ اس پر محمول ہیں کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت ہوں۔ جس طرح کہ حضرت علیؓ کی زوجہ بالا روایت میں اس کی وضاحت ہو گئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے زادِ راہ اور

سواری کی شرط میں آپ کی مراد معلوم ہو گئی کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت میں ہوں۔ اس شرط سے آپ کی مراد یہ نہیں کہ یہ دونوں چیزیں کسی اور کی ملکیت ہوں۔ دوسری طرف غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہو سکتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے اس لیے اس کا حج فرض حج کی ادائیگی کی طرف سے کفایت نہیں کر سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقیر بھی تو ان لوگوں میں سے نہیں ہو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ حج کر لیتا ہے تو اس کا حج جائز ہوگا اسی طرح غلام کا حج بھی جائز ہو جانا چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقیر ان لوگوں میں سے ہے جو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ اس کے اندر ملکیت کی صلاحیت ہے جبکہ غلام کے اندر سرے سے ملکیت کی صلاحیت ہے ہی نہیں۔ فقیر سے وقتی طور پر فرضیت حج اس لیے ساقط ہوتی ہے کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہوتی، اس سے حج کے سقوط کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ وہ ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے سبب وہ مکہ مکرمہ پہنچ جاتا ہے تو وہ زادِ راہ اور سواری کی ضرورت سے مستغنی ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہو جاتی ہے جن کے پاس زادِ راہ اور احلہ کا وجود ہوتا ہے۔ اور جو ان کے ذریعے مکہ مکرمہ پہنچ جانے والے ہوتے ہیں۔

رہ گیا غلام تو اس سے حج کی ادائیگی کا خطاب اس لیے نہیں ساقط ہوا کہ اس کے پاس زادِ راہ اور احلہ نہیں ہے بلکہ اس لیے ساقط ہو گیا کہ وہ سرے سے ان کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ خواہ وہ مکہ کیوں نہ پہنچ گیا ہو اس لیے وہ حج کے خطاب میں داخل ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حج فرض حج کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا اور اس پہلو سے اس کی حیثیت اس نابالغ کی سی ہوتی ہے جسے اس وجہ سے حج کے حکم کا خطاب قرار نہیں دیا گیا کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں حج کے حکم کا مخاطب بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حج کے حکم کے مخاطب بننے کی جس طرح یہ شرط ہے کہ اس میں ملکیت کی صلاحیت ہو اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس کا مخاطب بنایا جانا درست ہو۔ یعنی اس میں مخاطب بننے کی صلاحیت ہو۔ نیز غلام اپنی ذات سے حاصل ہونے والے منافع کا مالک نہیں ہوتا اور آقا کو بالاتفاق یہ حق حاصل ہے کہ اسے حج پر جانے سے روک دے۔ غلام کے تمام منافع کا مالک آقا ہوتا ہے۔

اب اگر ان منافع کے تحت غلام حج کرے گا تو یہ گویا آقا کا حج ہوگا اس لیے فرضیت حج اس سے ادا نہ ہو سکے گی اور اس کا یہ حج اسلام کا حج قرار نہیں پائے گا۔ غلام اپنے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات

دلائل کرتی ہے کہ یہ منافع اگر مال کی شکل اختیار کر لیں تو ان کے ابدال کا آقا ہی حقدار ہوتا ہے۔ نیز اسے یہ حق بھی ہوتا ہے کہ اسے اپنی خدمت میں لگا رکھے اور حج پر جانے نہ دے۔ پھر اگر وہ اسے حج پر جانے کی اجازت دے دیتا ہے تو گویا وہ ان منافع کو حین کا وہ مالک ہوتا ہے عاریت کے طور پر اسے دے دیتا ہے۔ اس لیے یہ منافع آقا کی ملکیت کی بنیاد پر صرف ہوتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غلام کا حج اس کی اپنی ذات کی طرف سے ادا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس فقیر کے ساتھ یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے منافع کا خود مالک ہوتا ہے۔ اگر ان منافع کے تحت وہ حج ادا کرے گا تو اس کا ذاتی حج ہوگا اور حج کی فرضیت ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ صورت میں اہل استطاعت میں سے ہو جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دے۔ اور غلام ان لوگوں میں سے بھی نہیں ہوتا جنہیں جمعہ کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے، اس پر جمعہ فرض بھی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ جمعہ کی نماز جا کر ادا کر لے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ تو پھر حج کے سلسلے میں یہی بات کیوں نہیں ہو سکتی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غلام پر ظہر کی فرضیت قائم رہتی ہے اور آقا کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اسے ظہر کی نماز پڑھنے سے روک دے اس لیے غلام جب جمعہ کی نماز ادا کر لے گا تو وہ اپنے اوپر سے ظہر کی فرضیت ساقط کر لے گا۔ جس کی ادائیگی کا وہ مالک تھا۔ اور اس کے لیے اسے آقا سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں تھی اس لیے اس کی نماز جمعہ کی ادائیگی درست ہو جائے گی۔

دوسری طرف حج کی صورت میں وہ کسی اور فرض کی ادائیگی کا مالک نہیں تھا کہ حج ادا کر کے وہ اس فرض کی ادائیگی اپنی ذات سے ساقط کر لیتا تاکہ ہم اس کے جواز کا حکم لگا دیتے اور اسے اس فرض کے حکم میں کر دیتے جس کی ادائیگی کا وہ مالک ہوتا۔ اس لیے یہ دونوں صورتیں مختلف ہو گئیں۔

غلام کے حج کے متعلق ایک روایت منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ جسے عبدالباقی بن قانع نے ہمیں بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں یحییٰ بن اسحاق نے، انہیں یحییٰ بن ایوب نے حرام بن عثمان سے، انہوں نے حضرت جابر کے دو بیٹوں سے، ان دونوں نے اپنے والد حضرت جابر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لوان صبیحا حج عشا حج ثمر بلغ لکانت علیہ حجة ان استطاع الیہا سبیلا۔ ولوان اعدا بیا حج عشا حج ثمر ہاجر لکانت علیہ حجة ان استطاع الیہا سبیلا۔ ولوان مملوکا حج عشا حج ثمر اعتق لکانت علیہ حجة ان استطاع الیہا سبیلا۔) اگر کوئی پھر دس حج بھی کرے اور پھر وہ بالغ ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل ہو جائے اور اگر کوئی اعرابی دس حج کرے پھر ہجرت کر لے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت

حاصل ہو جائے، اور اگر کوئی غلام دس حج کر لے پھر آزاد ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا اگر وہ حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل کر لے۔
 ہمیں عبدالباقی نے حدیث بیان کی، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عبدانے، انہیں محمد بن نہمال نے،
 انہیں یزید بن زریع نے، انہیں شعبہ نے اعشس سے، انہوں نے ابو نعیم سے، انہوں نے حضرت ابن عباس
 سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایسا صبی حج ثواب رک الحلو فعلیہ ان یحج حجة
 اخدی دایما اعرابی حج ثواہا جوفعلیہ ان یحج حجة اخوی دایما عبد حج ثواہا جوفعلیہ ان
 یحج حجة اخدی، جو پوچھ کر لے پھر بالغ ہو جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو اعرابی حج
 کر لے پھر ہجرت کر جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو غلام حج کر لے پھر آزاد ہو جائے تو اس
 پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام پر آزاد ہونے کے بعد ایک اور حج فرض کر دیا۔
 اور غلامی کے دوران کیے ہوئے حج کا کوئی اعتبار نہ کیا اور اسے نابالغ کے کیے ہوئے حج کا درجہ دے دیا۔
 اگر یہ کہا جائے کہ اعرابی یعنی بدو کے متعلق بھی یہی فرمایا گیا ہے حالانکہ وہ اگر ہجرت سے پہلے حج
 کر لے تو اس کا یہ حج اس سے فرضیت کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ
 اعرابی کے متعلق اس زمانے تک یہی حکم تھا جب تک ہجرت کرنا فرض تھا۔ لیکن جب ہجرت کی فرضیت
 منسوخ ہو گئی تو اب اس کے متعلق پچھلا حکم باقی رکھنا منقطع ہو گیا۔ اس لیے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 یہ فرمادیا کہ (لاھجۃ بعد المفتح۔ فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں) تو اس کے ساتھ ہی وہ حکم بھی منسوخ
 ہو گیا جس کا اس کے ساتھ تعلق تھا۔ یعنی ہجرت کے بعد حج کا اعادہ اس لیے کہ اس ارشاد کے بعد
 اب ہجرت واجب نہیں رہی تھی۔ غلام کے حج کے متعلق حضرت ابن عباس، حسن اور عطاء سے ہمارے قول
 کی طرح قول منقول ہے۔

حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَدَلَّ عَلَى النَّاسِ حُجَّجَ الْبَيْتِ حِينَ اسْتَطَاعَ اِكْبَهُ
 سَبْعِينَ سَلَامًا) صرف ایک حج کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں تکرار کو واجب کرنے والی کوئی بات موجود نہیں
 ہے اس لیے جب کوئی ایک دفعہ حج ادا کر لے گا تو وہ آیت میں مذکورہ ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے
 گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی مفہوم کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ عیسیٰ بن محمد بن بکر نے روایت بیان کی
 انہیں ابو داؤد نے، انہیں زہیر بن حرب اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یزید بن ہارون نے
 سفیان بن حسین سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے ابوسنان سے (ان کے نسبی نام کے متعلق

ابوداؤد نے کہا ہے کہ یہ دُؤلی ہیں، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقرع بن حابسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”اللہ کے رسول! حج ہر سال ہے یا صرف ایک دفعہ؟“ آپ نے فرمایا ”صرف ایک مرتبہ، اس سے زائد ہو کرے گا وہ اس کے لیے نفل ہوگا“

قول باری ہے (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)، جو شخص اس حکم کی پیروی سے انکار کرے گا تو اللہ تعالیٰ تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے) دیکھنے نے فطرن خلیفہ، انہوں نے نفعیابی وادد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے (وَمَنْ كَفَرَ) کے مفہوم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ”یہ شخص وہ ہے جو اگر حج کرے تو اللہ سے ثواب کی امید نہ رکھے، اگر حالات میں گرفتار ہو کر حج پر نہ جاسکے تو اللہ کے عتاب سے نہ ڈرے۔ مجاہد نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ حسن کا قول ہے کہ ”جو شخص حج کا انکار کرے“

آیت فرقہ مجبرہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو حج کی استطاعت رکھنے والا قرار دیا ہے۔ جس کے پاس حج کی ادائیگی سے قبل زادِ راہ اور سواری کا انتظام ہو اور اس فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص حج ادا نہیں کرے گا وہ صاحبِ استطاعت قرار نہیں دیا جائے گا اس مذہب کی بنا پر پھر یہ ضروری ہو گیا کہ جب ایک شخص حج نہ کرے وہ معذور قرار دیا جائے اور اس پر حج لازم بھی نہ کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صرف اس شخص پر حج لازم کر دیا ہے جو صاحبِ استطاعت ہو اور اس شخص نے چونکہ حج نہیں کیا اس لیے حج کے لیے صاحبِ استطاعت قرار نہیں پایا۔ جبکہ پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر اس شخص پر حج کی فرضیت لازم ہے جس کے اندر ہماری مذکورہ صفات یعنی جسمانی صحت، زادِ راہ اور سواری کی موجودگی پائی جاتی ہوں۔ امت کا یہ اتفاق فرقہ مجبرہ کے قول کے بطلان کو واجب کر دیتا ہے۔

راہِ خدا سے روکنے کی کیفیت

قول باری ہے (قُلْ يَا هَلْ أَتَاكَ الْكِتَابُ لِيُصَدِّقَ عَنْ سَيِّدِ اللَّهِ مِنْ أَمْرٍ تَبْخُلُونَ عَنْهَا عِوَجًا كَأْتُمُ شَهَادَةً، کہو، اسے اہل کتاب اپنے تمہاری کیا روش ہے کہ جو اللہ کی بات مانتا ہے اسے بھی تم اللہ کے راستے سے رد کرتے ہو اور چاہتے ہو کہ وہ ٹیڑھی راہ چلے۔ حالانکہ تم خود (اس کے راہِ راست ہونے پر گواہ ہو) زید بن اسلم کا قول ہے کہ یہ آیت بہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جو انصارِ مدینہ کے دو قبیلوں اوس اور خزرج کو ان کی زمانہ جاہلیت میں لڑی جانے والی جنگیں یاد دلا کر ایک

دوسرے کے خلاف بھڑکایا کرتے تھے تاکہ قبائلی تعصب اور جاہلیت کی غیرت سے متاثر ہو کر لوگ دین اسلام سے نکل جائیں۔ جس بھری سے مروی ہے کہ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان صفات کو چھپا گئے تھے جن کا ذکر ان کی کتابوں میں آیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار یعنی اہل کتاب کو شہدادگو (گواہوں) کے نام سے موسوم کیا۔ حالانکہ ان کے غیروں پر ان کی بات حجت تسلیم نہیں کی جاتی اس لیے کہ قول باری (لَنْتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ تم سے اجماع امت کی صحت اور اس کے حجت ہونے پر آپ کا استدلال درست نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے متعلق یہ نہیں فرمایا کہ تم اپنے غیروں پر گواہ بن جاؤ اور یہاں یہ فرمایا کہ (لَنْتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) جس طرح یہ فرمایا (وَيَكُونُوا التَّسَوُّلَ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) اور رسول تم پر گواہ بن جائیں۔

اس قول باری نے اس کی تصدیق اور ان کے اجماع کی صحت کو واجب کر دیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے (وَإِنَّمَا شُهَدَاؤُكُمْ) فرمایا جس کے معنی (شُهِدَاؤُكُمْ عَلَى النَّاسِ) سے مختلف ہیں۔ قول باری (وَإِنَّمَا شُهِدَاؤُكُمْ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ اول یہ کہ اللہ کے دین سے روکنے کے متعلق تم اپنے قول کے بطلان کا علم رکھتے ہو۔ اس صورت میں اس قول کا تعلق اہل کتاب میں سے لوگوں کے ساتھ ہوگا۔

دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ (شُهِدَاؤُكُمْ) سے عقلا مراد لیا ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے۔ (وَإِنَّمَا تَعْقِلُ السَّمْعُ وَهُوَ شَهِيدٌ) یا اس نے کان دھرا اور وہ سمجھ بھی رہا ہو) یعنی وہ عاقل ہو۔ اس لیے کہ اس نے وہ دلیل دیکھ لی ہے جس کے ذریعے حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔

تقویٰ کی حد

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) اے ایمان والو اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے) حضرت عبد اللہ بن حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ (حَقَّ تَقَاتِهِ) کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور نافرمانی نہ کی جائے، اس کا شکر ادا کیا جائے اور ناشکری نہ کی جائے، اسے یاد کیا جائے اور بھلا یا نہ جائے۔ ایک قول میں اس کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ تمام گناہوں اور نافرمانیوں سے پرہیز کیا جائے اس آیت کے منسوخ ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ یہ حکم ہے منسوخ نہیں ہوئی۔ قتادہ، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے کہ یہ قول باری (وَقَالُوا اللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ جہاں تک تم سے ہو سکے اللہ سے ڈرتے رہو) سے منسوخ ہو چکی ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اسے منسوخ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے معنی تمام معاصی سے بچنے کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جملہ مکلفین کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تمام معاصی سے بچیں۔ اگر یہ آیت منسوخ ہو جاتی تو اس سے بعض معاصی کی اباحت ہو جاتی ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

ایک اور قول ہے کہ بایں معنی اس کا منسوخ قرار دیا جانا درست ہو سکتا ہے کہ قول باری (حَتَّى تَقَاتِلَهُ) کا مفہوم خوف اور امن کی حالت میں اللہ کے حقوق کو پورا کرنا اور ان حقوق کے سلسلے میں اپنی جان کی فکر نہ کرنا لیا جائے۔ پھر اپنی جان بچانے کی فکر اور اگرہاں کی صورت میں اسے منسوخ قرار دیا جائے اس صورت میں قول باری (وَمَا اسْتَطَعْتُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایسی باتوں میں جن کی وجہ سے تمہیں اپنی جان کا خطرہ نہ ہو یعنی جس میں مار پٹائی اور قتل کا احتمال نہ ہو۔ اس لیے کہ کبھی استطاعت کی نفی کا اطلاق ان باتوں پر بھی ہوتا ہے جن کا کرنا انسان کے لیے بڑی مشقت کا باعث بن جاتا ہے۔ جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَكَاَنُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا، اذ وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے) یہاں ان پر اس کی مشقت مراد ہے۔

حبل اللہ کیا ہے؟

قول باری ہے (وَأَعِصُوا حَبْلَ اللَّهِ جَمِيعًا) ”وَلَا تَقْرَئُوا“ تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑو اور تفرقہ میں نہ پڑو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہاں ”حَبْلُ اللَّهِ“ کے معنی کے متعلق روایت ہے اس سے مراد قرآن ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، قتادہ اور سدی سے بھی روایت ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کا دین ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد عہد الہی ہے۔ اس لیے کہ یہ اسی طرح نجات کا ذریعہ ہے جس طرح رسی ڈوبنے وغیرہ سے نجات کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

امان کو بھی حبل کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ نجات کا سبب ہوتا ہے۔ یہ مفہوم اس قول باری کا ہے (لَا يَحْبِلُ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ، سوائے اس کے کہ اللہ کی طرف سے یا لوگوں کی طرف سے امان ہو) یہاں حبل سے مراد امان ہے۔

الباقی قول باری (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) میں اجتماع اور اتفاق کا حکم اور تفرقہ کی نہیں ہے۔ اس مفہوم کو اپنے اس قول (وَلَا تَفَرَّقُوا) سے اور موکد کر دیا ہے۔ جس کے معنی دین کے راستے سے کبھر جانے اور ہٹ جانے کے ہیں۔ جبکہ اس کے لزوم اور اس پر اکٹھا ہو جانے کا تمام لوگوں کو حکم دیا گیا ہے حضرت عبداللہ اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے۔ جن کے قول میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر نہ چلے جاؤ۔

اس آیت سے دو قسم کے لوگوں نے استدلال کیا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو نئے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام میں قیاس اور اجتہاد کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً نظام اور اس جیسے دوسرے روافض۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو قیاس اور اجتہاد کا تو قائل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے اقوال میں حق صرف ایک قول ہوتا ہے۔ اس گروہ کے نزدیک اجتہادی مسئلے میں جس کا قول حق کے مطابق نہیں ہوتا وہ خطا کار ہوتا ہے۔ اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ قول باری (وَلَا تَفَرَّقُوا) اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ تفرقہ اور اختلاف اللہ کا دین بن جائے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع بھی فرمایا ہے۔

اصول دین میں اختلاف کی ممانعت ہے فروع دین میں نہیں

ہمارے نزدیک بات ایسی نہیں ہے۔ جو انہوں نے بیان کی ہے۔ اس لیے کہ اصل کے اعتبار سے احکام شرع کچھ اس طرح ہیں کہ ان میں سے بعض میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ وہ احکام ہیں جن کی ہر حالت میں ممانعت یا ایجاب پر عقل دلالت کرتی ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں اس بات کا جواز اور اس کی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ کبھی واجب ہو جائیں، کبھی منوع اور کبھی مباح۔ ایسے احکام میں اختلاف کی گنجائش ہے اور انہیں بجا لانا درست ہوتا ہے۔ مثلاً نماز، روزے میں طاہر اور حائضہ کا حکم، مقیم اور مسافر کا قصر اور تمام کے سلسلے میں حکم، یا اسی طرح کے اور احکام۔

اب اس حیثیت سے کہ ان مسائل میں لوگوں کو ملنے والے احکام کے اختلاف کی وجہ نص کا ورود ہے جس کے تحت بعض لوگ ایسے احکامات پر عمل پیرا ہوتے ہیں جو بعض دوسروں کے احکامات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں تو ایسے مسائل میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز میں کوئی امتناع نہیں۔ جن میں نص کے ورود کا جواز وجہ اختلاف ہوتا ہے۔ اگر ہر قسم کا اختلاف قابل مذمت ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ احکام شرع میں نص اور توقیف کی راہ سے اختلاف کا ورود جائز ہی نہ ہوتا۔ اب جو اختلاف نص میں جائز ہے وہی

اجتہاد میں بھی جہاں مزہ ہے۔

بعض دفعہ دو عالم بیورو کے نان و نفقہ تلف ہو جانے والی اشیاء کی قیمتوں کے تعین اور فوجداری جرائم میں ہر مانوں اور دیتوں کے تخمینہ لگانے میں اپنے اپنے اجتہاد میں ایک دوسرے سے مختلف رائے ہو جاتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی قابل ملامت یا مذمت نہیں ہوتا۔

در اصل اجتہادی مسائل کا یہی طریق کار ہے اگر اس قسم کا اختلاف قابل مذمت ہوتا تو پھر صحابہ کرام کا حصہ اس میں سب سے بڑھ کر ہوتا اس لیے کہ بعد میں پیدا ہونے والے مسائل کے متعلق ہم ان کی آراء میں اختلاف پاتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے آپس کے تعلقات میں کوئی بگاڑ پیدا نہیں ہوتا۔ ہر صحابی اپنے رفیق کے اختلاف رائے کو برداشت کرتے اور اس کی کوئی معذرت نہیں کرتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے خلاف سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح گویا اس قسم کے اختلاف کے جواز اور اس کی گنجائش پر صحابہ کرام کا ایک طرح کا اتفاق اور اجماع ہو چکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کے اجماع کی صحت اور اس کے بطور حجت ثبوت پر اپنی کتاب میں کئی موافق پر حکم جاری کر دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا اختلاف امتی دحجۃ، میری امت کا اختلاف رائے ہونا ایک رحمت ہے (نیز فرمایا لا تجتمع امتی علی ضلالی، مگر اہی پر میری امت کا اجتماع نہیں ہو سکتا) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے قول (وَلَا تَقْرَبُوا) کے ذریعے اس قسم کے اختلاف سے منع نہیں فرمایا ہے۔ بلکہ نہی کا رخ دو میں سے ایک بات کی طرف ہے یا تو منصوص احکامات میں اختلاف کی طرف یا ایسے مسائل میں جن کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق کوئی عقلی یا سمعی دلیل قائم ہو چکی ہو جس میں صرف اور صرف ایک ہی معنی کا احتمال ہو۔

آیت کے مضمون میں یہ بات موجود ہے کہ اس سے مراد اصول دین میں تفرقہ اور اختلاف ہے، فروع دین میں نہیں، اور نہ ہی اس میں جس کے اندر اختلاف کرتے ہوئے بھی تعبد اور فرماں برداری بحال لانے کا جواز موجود ہو۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَإِذْ كُنَّا نَعْمُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا ذُكِّرْتُمْ أَعْدَاءَ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْكُمْ أُولَئِكَ نَعْتَمُهُمْ، اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد کرو جبکہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے۔ پھر اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا) یعنی اسلام کے ذریعے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے۔ قابل مذمت اختلاف جس سے آیت میں روکا گیا ہے۔ وہ اختلاف اور تفرقہ ہے جو اصول دین و اسلام میں کیا جائے۔ وہ اختلاف مراد نہیں جو فروع دین میں ہو۔ واللہ اعلم

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت

قولِ باری ہے (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے جو لوگوں کو بھلائی کی طرف بلاتا رہے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو باتوں پر مشتمل ہے اول امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب۔ دوم یہ فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر فرض عین نہیں۔ جب ایک شخص اس فرض کو ادا کر دے گا تو دوسرے پر اس کی فرضیت باقی نہیں رہے گی اس لیے کہ قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ) اس کی حقیقت کا تقاضا کہ بعض پر فرض اور دوسرے بعض پر نہ ہو۔ جس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کر لیں گے تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ فرض عین ہے یعنی اس کی فرضیت ہر شخص پر عائد ہوتی ہے۔ یہ لوگ اس قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ) کے اندازِ بیان کو مجازاً خصوص پر محمول کرتے ہیں (لیکن حکم میں عموم ہے جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) اللہ تعالیٰ تمہارے بعض گناہ بخش دے گا) اس کے معنی ہیں کہ تمہارے سب گناہ بخش دے گا۔

فرض کفایہ کے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب کچھ لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر لیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ جس طرح کہ جہاد، مُردوں کی تغصیل و تکفین اور جنازے کی نماز اور ان کی تدفین کا مسئلہ ہے۔ اگر یہ فرض کفایہ نہ ہوتا تو بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی کی بنا پر دوسروں سے اس کی فرضیت ہرگز ساقط نہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کئی اور مقامات پر بھی ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، اب دنیا میں تم وہ بہترین گروہ ہو جسے انسانوں کی

ہدایت و اصلاح کے لیے دنیا میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دینے ہو اور بدی سے روکتے ہو۔
 اللہ تعالیٰ نے حضرت لقمان علیہ السلام کے الفاظ میں فرمایا دیا بُحییٰ اَقِمْ الصَّلَاةَ وَامْرًا بِالْعُرْوَةِ
 وَانَّهُ عَنِ الْمُجْتَرِ عَلٰی مَا اَحْسَا بَدَّ، اسے میرے بیٹے! نماز قائم کر، نیکی کا حکم دے اور
 برائی سے روک اور اس سلسلے میں جو تکلیفیں تجھے اٹھانی پڑیں انہیں برداشت کر۔
 نیز قول باری ہے (وَإِنْ كُنَّا نَقْتَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَتْنَا وَكُنَّا بِمُنْهٰجِنَا خَائِفِينَ) خَا
 فَعَتْنَا خَدًّا هُمْ عَلٰی الْاُخْرٰی فَفَاتِنَا الْاَلْبَنٰی تَبَعْنٰی حَتّٰی تَفِیْءَ الْخَلْقَ اَمْرًا لِلّٰهِ،
 اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگ جائیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو۔ پھر اگر
 ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ
 کے حکم کی طرف رجوع کرے۔

نیز فرمایا (رُجِعَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ بَنِیِّ اِسْرَءِیْلَ عَلٰی لِسَانِ كَادُودَ عِیْسٰی
 بْنِ مَرْیَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَاَكَانُوْا یَعْتَدُوْنَ۔ كَانُوْا لَا یَتَنَبَّهُوْنَ عَنْ مُّسْکِرِ
 كَعْلُوْهُ لَیْسَ مَا كَانُوْا یَفْعَلُوْنَ، بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا۔ ان پر داد و اور عیسیٰ
 بن مریم کی زبان سے لعنت ہوئی۔ یہ اس لیے کہ انہوں نے نافرمانیاں کیں اور وہ حد سے آگے نکل نکل جاتے
 تھے۔ جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی اس سے ایک دوسرے کو روکتے نہیں تھے۔ جو کچھ وہ کر رہے تھے
 وہ بہت ہی برا انتظام یہ آئیں اور ان جیسی دوسری آیتیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ایجاب
 کا تقاضا کرتی ہیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں۔ اول کسی برائی کو ہاتھ سے یعنی اگر ممکن ہو تو بزور
 طاقت بدل ڈالنا اور روک دینا۔ اگر یہ ممکن نہ ہو اور اسے اس برائی کو بزور روکنے میں اپنی جان کا خوف
 ہو تو اس پر اسے اپنی زبان سے روکنا اور اس کے خلاف بولنا لازم ہے۔ اگر درج بالا وجہ کی بنا پر یہ بھی
 مشکل ہو تو پھر اس برائی کو دل سے بُرا سمجھنا اس پر لازم ہوگا۔

اس سلسلے میں ہمیں عبد اللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب
 نے، انہیں ابو داؤد طیالسی نے، انہیں شعبہ نے، انہیں قیس بن مسلم نے کہ میں نے طارق بن شہاب کو یہ
 کہتے ہوئے سنا تھا کہ مروان بن الحکم نے نماز پر خطبے کو مقدم کر دیا۔ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا: "امیر!

تم نے سنت کے خلاف عمل کیا، خطبہ نماز کے بعد ہوا کرتا تھا۔ مروان نے سن کر کہا: ”اس بات کو چھوڑو، اسے فلاں کے باپ!“ شعیب کہتے ہیں کہ مروان اونچی آواز دلا تھا، اس کی یہ آواز سن کر ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اٹھے اور فرمایا: ”مروان سے یہ بات کہنے والا کون شخص ہے، اس نے اپنا فرض پورا کر دیا ہے۔ ہم سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (مَنْ دَامَ مِنْكُمْ مُتَّكِئًا خَلِيئَكُمْ بِسَيْدَةِ خَانَ لَمْ يَسْتَطِعْ خَلِيئَكُمْ يَلْسَانُهُ خَانَ لَمْ يَسْتَطِعْ خَلِيئَكُمْ يَقْلِبُهُ وَذَلِكَ اَضْعَافُ الْاِيْمَانِ، تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے اگر اس میں اس کی طاقت نہ ہو تو اس کے خلاف اپنی زبان استعمال کرے اگر اسے اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

ہمیں محمد بن بکر بصری نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن عمار نے، انہیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انہوں نے اسماعیل بن رجار سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے ابو سعید اور قیس بن مسلم سے، انہوں نے طارق بن شہاب سے، انہوں نے ابوسعید خدری سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (مَنْ دَامَ مِنْكُمْ مُتَّكِئًا فَاسْتَطَاعَ اَنْ يَغْيِرَ بِسَيْدَةِ خَلِيئِهِ بِسَيْدَةِ خَانَ لَمْ يَسْتَطِعْ قَلْبُ لِسَانِهِ خَانَ لَمْ يَسْتَطِعْ خَلِيئَهُ وَذَلِكَ اَضْعَافُ الْاِيْمَانِ، تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اور اسے اپنے ہاتھ سے ہٹا سکتا ہو تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے، اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے یہ کام کرے۔ اگر اس کی بھی اس میں طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔)

برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ منکر اور برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ان تین مرحلوں میں ہوتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھوں سے منکر یعنی برائی کو ہٹا نہ سکے تو پھر اپنی زبان سے ہٹائے یعنی اس کے خلاف زبانی جہاد کرے۔ اگر اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو تو اس پر اس سے زیادہ اور کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ دل سے اسے بُرا سمجھے۔

برائی سے نہ روکنے والا اس کی زد میں آ سکتا ہے

ہمیں عبد اللہ بن جعفر نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں شعبہ نے ابواسحاق سے، انہوں نے عبد اللہ بن جریر البعلی سے انہوں نے اپنے والد حضرت جریر البعلیؓ سے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما من قوم يعمل بينهم بالمعاصي هم اكثر اعداء من يعملوا عمن بعد لغيرهم والاعمال لله متبعات) جو قوم ایسی ہو کہ اس کے اندر بے ڈھکر معاصی کا ارتکاب ہو رہا ہو اس میں ایسے لوگ موجود ہوں جو ان مرتکبین سے بڑھ کر اثر و رسوخ والے ہوں اور ان کی عدوی اکثریت بھی ہو اس کے باوجود وہ ان معاصی کو ختم نہ کر سکیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسی سزا نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں سب آجائیں گے، ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن محمد النقیلی نے، انہیں یونس بن راشد نے علی بن بدیمہ سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یطقی الرجل فیقول یا هذا اتق الله وجمع ما تصنع فانه لا یحصل لك ثم یلقاه من الغد فلا یمنعه ذلك ان یکون اکیلہ وشریبہ وجمیعة فلما فعلوا ذلك ضرب الله تعالی قلوب بعضهم ببعض بنی اسرائیل میں سب سے پہلے جو خرابی پیدا ہوئی اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے شخص سے ملتا اور اسے اس کی معاصی پر سرزنش کرتے ہوئے کہتا کہ اے فلاں! اللہ سے ڈر اور یہ کام چھوڑ کیونکہ یہ تیرے لیے حلال نہیں ہے پھر وہی نصیحت کرنے والا دوسرے روز اس سے ملتا لیکن اس کی خطا کاری اور معاصی اسے اس کے اٹھتے، بیٹھتے اور کھانے پینے سے نہ روکتے جب بنی اسرائیل نے یہ طرز عمل اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دی۔)

برائیوں سے صرف نظر لعنتِ خداوندی کی موجب ہے

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَلِكُلِّ مَعْصُودٍ كَانُوا يَعْتَدُونَ) تا قولِ باری (خَا سِقُونَ) پھر آپ نے فرمایا (کلاً) واللہ لتا من بالمعروف وكنتم تهون عن المنکر ولتأخذن علی یدی انظالم ولتأطعن علی الحق الطساراً ولتقصرنه علی الحق قصداً، ہرگز نہیں بخدا تم ضرورت کی کا حکم دو گے اور برائی سے ضرور روکو گے۔ ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم سے باز رکھو گے۔ اور اسے حق کی طرف موڑ دو گے۔ نیز اسے حق کی طرف لوٹا دو گے)

ابو داؤد نے کہا ہمیں خلف بنی ہشام نے، انہیں ابو شہاب الحناط نے العلاء بن المسیب سے انہوں نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے سالم سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ دراصل اس قولِ باری کا بیان ہے۔ اور اس کی وضاحت ہے (تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا، تم ان میں سے بہت سوں کو دیکھو گے کہ وہ کافروں سے دوستی گانتھتے ہیں) یعنی وہ لوگ معاصی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنے بیٹھتے اور کھانے پینے کی وجہ سے خود وہی عن المنکر کے ترک کے مرتکب فرار پاتے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ مَعْلُوكٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اگر ایک شخص برائی کی زبان سے تردید کرے لیکن وہ اس برائی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اور کھانا پینا بھی جاری رکھے تو اس کی یہ زبانی تردید اس کے لیے فائدہ مند نہیں ہوگی۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں البوداد نے، انہیں وہب بن بقیہ نے، انہیں خالد نے اسماعیل سے، انہوں نے قیس سے، انہوں نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا: ”لوگو! تم اس آیت (لَا يَشْكُرُكُمْ مَنْ صَلَّى إِذَا آهْتَهُ تَيْمَمٌ، جب تم ہدایت پر ہو گے تو گمراہ ہونے والوں کی وجہ سے تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ کی تلاوت کرتے ہو لیکن اسے اس کے درست معنی پر محمول نہیں کرتے، ہم نے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے (ان الناس اذا رآدا الظالم فلم ياتخذوا على يدويه يوشك ان يعجزهم الله يعقاب، لوگ جب ظالم کو ظلم کرتے دیکھیں اور پھر اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم کرنے سے نہ روک دیں تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو عمومی سزا دے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے انہیں ابو الربیع سلیمان بن داؤد العتکی نے، انہیں ابن المبارک نے عقبہ بن ابی حکم سے، انہیں عمرو بن حجار یحییٰ نے، انہیں ابو امیہ شعبانی نے کہ میں نے ابو ثعلبہ بخشی سے آیت (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ) کے متعلق سوال کیا، انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے یہی سوال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا۔ جس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا کہ "بات

ایسی نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ حتیٰ کہ تم جیب یہ دیکھ لو کہ بخل کی پیروی کی جاتی ہے۔ خواہشات کی اتباع کی جاتی ہے، دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے اور ہر شخص اپنی رائے کے متعلق خوش فہم نظر آتا ہے تو اس وقت تم صرف اپنی ذات کی فکر کرو اور لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو۔ تمہارے اوپر آنے والے دن صبر کے دن ہوں گے اور اس وقت صبر کرنا انکار سے کوٹھڑی میں لینے کے مترادف ہوگا، ایسے لوگوں میں رہ کر شریعت پر عامل انسان کا اجر بچاس آدمیوں کے اجر کے برابر ہوگا۔“

ایک روایت میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ ابو ثعلبہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا اس شخص کو اس زمانے کے بچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا؟ آپ نے فرمایا: ”نہیں، بلکہ تمہارا زمانے یعنی صحابہ کرام کے بچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا۔“ ان روایات میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو وہ ہے جس میں ایک بدی کو بدل ڈالنا اور ختم کر دینا ممکن ہو ایسی صورت میں ہر اس شخص پر اس بدی کو مٹا ڈالنا فرض ہے جس کے لیے اسے اپنے ہاتھوں سے ایسا کرنا ممکن ہو۔ ہاتھوں سے اسے مٹا ڈالنے کی بھی کئی شکلیں ہیں ایک شکل تو یہ ہے کہ تلوار کے سوا اس کا ازالہ ممکن نہ ہو یعنی اس بدی کے مرتکب کی جب تک جان نہ لے لی جائے اس وقت تک اس کا ازالہ ممکن نہ ہو ایسی صورت میں اسے یہ کر کرنا چاہیے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کو اس کی اپنی جان یا کسی اور کی جان کے درپے دیکھے یا اس کا مال ہتھیانے کی فکر میں ہو یا کسی عورت سے زنا کے ارتکاب پر کمر بستہ ہو یا اس قسم کی اور کوئی صورت حال ہو اور اسے علم ہو کہ زبان سے روکنے یا ہتھیار کے علاوہ کسی اور چیز سے مقابلہ کرنے پر بھی وہ باز نہیں آئے گا تو ایسی صورت میں وہ اسے قتل کر دے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (من رأى مُكْدراً خلیفہ قد بیدار) ایسی صورت میں اگر اس کے لیے اس بدی کو اپنے ہاتھ سے ہٹا دینا ممکن نہ ہو الا یہ کہ اس بدی پر اڑے رہنے والے شخص کا خاتمہ کر کے ہی اس بدی سے چھٹکارا مل سکتا ہو تو اس پر اس شخص کو ختم کر دینا فرض ہوگا۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر زبان سے یا ہاتھ سے ہتھیار استعمال کیے بغیر اسے روکنے سے وہ رک جائے گا تو پھر اس کے لیے اس شخص کو قتل کر دینے کا اقدام جائز نہیں ہوگا۔ اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ ہاتھ یا زبان سے روکنے پر وہ اڑ جائے گا اور مقابلہ پر اتر آئے گا اور اس کے بعد اسے ہٹانا اور قتل کا اقدام کیے بغیر اس بدی کو دور کرنا ممکن نہیں رہے گا تو ایسی صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے خبردار کیے بغیر قتل کر ڈالے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان غصب کر لے تو پھر تمھارے لیے ایسے شخص کو قتل کر دینے کی گنجائش ہے تاکہ غصب شدہ سامان اس سے برآمد کر کے اصل مالک کو لوٹا دو۔ امام ابو حنیفہ نے چور کے متعلق بھی یہی فرمایا ہے کہ جب وہ سامان چرا کر بھاگے تو تمھارے لیے گنجائش ہے کہ اس کا پیچھا کر کے اسے پکڑ لو اور سامان کی واپسی سے انکار پر اسے قتل کر دو۔

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر چور گھر میں نقب لگا کر گھس جائے تو تمھارے لیے اسے قتل کر دینے کی گنجائش ہے۔ آپ نے اس شخص کے متعلق جو تمھارے دانت اکھاڑنا چاہتا ہو یہ فرمایا کہ اگر جگہ ایسی ہو جہاں تم کسی کو اپنی مدد کے لیے بلا نہ سکتے ہو تو پھر اسے قتل کر دینا تمھارے لیے جائز ہو گا۔ اس پر قول باری (حَقًّا تَلَوْا الْاٰیٰتِیَۃَ حَتّٰی تَخْفِیَۃً اِلٰی اٰمَرٍۭ بِاللّٰهِ) دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان سے قتال کرنے کا حکم دیا، اور ان کے خلاف قتال کا اقدام اس وقت ہی ختم ہو گا جب کہ ایسے لوگ کسرشی اور بدی کے ارتکاب سے منہ موڑ کر اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان (مَنْ لَاقَىٰ مَسْكَةً مَّتَكًّا فَلَیْغِبْوَہُ بِسَیْدَا) بھی اس چیز کو واجب کرتا ہے اس لیے کہ آپ نے بدی کو جس طریقے سے بھی ممکن ہو، دور کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے اگر بدی کے مرتکب کو قتل کیے بغیر اس کا دور کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ قتل کا اقدام کر کے اس بدی کو دور کر دے۔

ٹیکس اور محصول چنگی وصول کرنے والوں کا خون مباح ہے

لوگوں کے مال و متاع ٹیکس اور محصول، چنگی وصول کرنے والوں کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے، کہ ان کا خون مباح ہے اور مسلمانوں پر انہیں قتل کر دینا واجب ہے بلکہ ہر شخص کا یہ فرض ہے کہ ان میں سے جو بھی اس کے قابو میں آجائے اسے خبردار کیے بغیر اور زبانی طور پر روکے بغیر، اس کا خاتمہ کر دے اس لیے کہ ایسے لوگوں کی یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب ٹیکس اور محصول وغیرہ وصول کرنے پر کمر بستہ ہو جائیں تو باوجودیکہ انہیں اس قسم کی وصولی کی ممانعت کا علم ہے یہ کسی کی بات سننے یا ماننے پر تیار نہیں ہوتے اور جب کوئی انہیں اس سے باز رہنے کی دھمکی دے تو اس کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ ان کی ذات سے وابستہ لوگوں کو قتل کر دینا جائز ہے۔

جان کا خطرہ ہو تو صرف قطع تعلق کافی ہے

ساتھ ہی ساتھ، جس شخص کو یہ خوف ہو کہ اگر وہ ایسے لوگوں کے خلاف قتل کا اقدام کرے گا تو اس

کی اپنی جان چلی جائے گی، ایسی صورت میں انہیں ان کے حال پر چھوڑ دینا اس کے لیے جائز ہوگا۔ البتہ اس پر ان سے دور رہنا ان کے ساتھ سختی سے پیش آنا، اور ان سے قطع تعلق کرنا لازم ہوگا یہی حکم ان لوگوں کے متعلق بھی ہے جو دین و ایمان کے لیے تباہ کن معصیت کے مرتکب ہوں۔ اس پر ان کا اصرار ہو، اور وہ کھلم کھلا اس کا ارتکاب کرتے ہوں۔ ایسی بدی اور معصیت کو ہر ممکن طریقے سے روکنا لازمی ہے۔ اگر ہاتھ سے روکنا ناممکن ہو تو اپنی زبان سے روکے، یہ اس وقت کرے، جب اسے یہ امید ہو کہ زبانی طور پر اس کے خلاف آواز اٹھانے سے یہ لوگ اس برائی سے باز آجائیں گے اور اسے ترک کر دیں گے۔

بدی کے خلاف طاقت نہ ہو تو خاموش رہنا مباح تو ہے افضل نہیں

لیکن اگر اسے یہ امید نہ ہو، بلکہ غالب گمان یہ ہو کہ زجر و توبیخ، اور زبانی تنقید کا ان لوگوں پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔ جبکہ انہیں خود بھی اس بدی کے متعلق علم ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کے لیے خاموش رہنے کی گنجائش ہے تاہم ان سے قطع تعلق اور علیحدگی ضروری ہے، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (فلیغیرہ بلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ) آپ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ اگر زبانی جہاد کے باوجود برے لوگ، برائی سے باز نہ آئیں، تو پھر ایسے لوگوں کو دل سے برا سمجھنا ضروری ہے، خواہ یہ اپنے بچاؤ کی شکل میں ہو، یا کسی اور صورت میں، اس لیے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ ”اگر ایسا کرنے کی طاقت نہ ہو تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ، اگر کہنے سننے اور زبان سے روکنے کے باوجود برے لوگ باز نہ آئیں اور برائی کو دور کرنا ممکن نہ ہو، تو ایسی حالت میں خاموش رہنا جو جانے کی اباحت ہے

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے حکمت سے کام لیا جائے

حضرت ابن مسعود سے قول باری (عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا تَبْسُطُوا كُمُومَكُمْ مِنْ صَلَاةٍ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) کے متعلق مروی ہے آپ نے فرمایا ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ اسی مقام پر کر و جہاں تمہاری بات مان لی جائے، اگر بات نہ مانی جائے تو پھر تم صرف اپنی ذات کے ذمہ دار ہو“ حضرت ابو ثعلبہ خشنی کی روایت بھی — جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں — اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس حدیث کا مطلب — واللہ اعلم — یہی ہے کہ، جب لوگ تمہاری بات نہ مانیں، بلکہ اپنی ہوا و ہوس میں لگ کر اپنی رائے پر ٹوٹ جائیں، تو ایسی صورت میں تمہارے لیے گنجائش ہے کہ تم انہیں چھوڑ کر

اپنی ذات کی فکر کرو اور انہیں ان کی حالت پر رہنے دو جیسا کہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کو زبانی طور پر روکنے سے کنارہ کشی کی اجازت دے دی۔

صحابہ کرام کے نزدیک علم کی قدر

عکرمہؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے فرمایا: ”مجھے ان لوگوں کے انجام کا علم نہیں ہو سکا جو اصحابِ سبت (بنی اسرائیل کا ایک گروہ جو یوم السبت یعنی ہفتے کے دن چٹھیاں پکڑا کرتا تھا، جبکہ اسرائیلی شریعت میں ہفتے کا دن صرف عبادت کے لیے مخصوص تھا اور دنیاوی کاموں کی ممانعت تھی) اور خلافتِ رزی کی انہیں یہ سزا دی گئی کہ ان کی شکلیں مسخ کر دی گئیں۔“ کو ہفتے کے دن کی خلافتِ رزی پر لڑتے اور انہیں اس کام سے روکتے نہیں تھے۔ یہ سن کر عکرمہؓ نے کہا: ”میں آپ کو بتاتا ہوں، آپ اگلی آیت (وَلَا تَجِدُ الْكَافِرِينَ يَكُونُونَ لِنَا حِشْمًا) ہم نے ان لوگوں کو بچا لیا جو برائی سے لوگوں کو روکتے تھے“ تلاوت کریں۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”تم نے ٹھیک کہا“ پھر آپ نے میری اس بات سے خوش ہو کر ایک جوڑا پہننے کے لیے عنایت کیا، حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت سے یہ استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو ہلاک کر دیا جو برائی کرتے تھے یعنی ہفتے کے دن کی حرمت اور تقدس کو پامال کرتے تھے۔ نیز انہیں بھی ہلاک کر دیا جو انہیں اس برائی سے روکتے اور اس پر لڑتے نہیں تھے۔ آپؓ نے عذاب کی لپیٹ میں آنے کے لحاظ سے ایسے لوگوں کو بھی اس برائی کے مرتکبین جیسا قرار دیا۔

ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ مومنوں کو لوگ اس بدی کے مرتکبین کے اعمال سے راضی تھے۔ اور ان پر گرفت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی دل سے انہیں بُرا سمجھتے تھے۔

فعلِ قبیح پر رضا مندی ارتکابِ قبیح کے مساوی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہودیوں کی طرف اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کے قتل کی نسبت ان الفاظ میں کی (وَلَا تَجِدُ الْكَافِرِينَ يَكُونُونَ لِنَا حِشْمًا) وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِكَ بِاللَّذِي قُتِلُوا مِنْ قَبْلِكَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِكَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِكَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِكَ) تمہارے پاس مجھ سے پہلے بھی رسول نشانیاں اور (قربانی کو آگ کھا جانے کا) معجزہ جو تم چاہتے ہو، لے کر آئے تھے، پھر تم نے ان کو کیوں قتل کر دیا) نیز (وَلَا تَجِدُ الْكَافِرِينَ يَكُونُونَ لِنَا حِشْمًا) اُنہیں سے پہلے اللہ کے پیغمبروں کو کیوں قتل کر دیتے تھے۔ اگر تم

سچے ہو) اس کی وجہ یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے یہود اپنے اسلاف سے جو انبیاء کے قاتل تھے، محبت کرنے اور ان سے تعلق برقرار رکھنے میں کوئی پچکچا ہٹ محسوس نہیں کرتے تھے۔ اس بنا پر قتل کی نسبت ان کی طرف کر دی گئی اگرچہ واقعہً، براہ راست وہ انبیاء کے کرام کے قتل میں ملوث نہیں تھے۔ لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنے اسلاف کے اس فعلِ قبیح پر رضامند تھے، انہیں قاتل گردانا گیا۔ مثیبیک اسی طرح اصحابِ سبت میں جو لوگ ہفتے کے دن کے تقدس کو پامال کرتے تھے ان کے ساتھ ان لوگوں کو بھی ملحق کر دیا گیا جو اس فعلِ قبیح سے انہیں روکتے نہیں تھے۔ دراصل وہ ان لوگوں کی اس حرکت پر نہ صرف راضی تھے بلکہ ان سے دوستی اور تعلق باقی رکھ کر گویا علی طور پر اسے پسند بھی کرتے۔ اگر کوئی شخص اپنے دل سے کسی برائی کو برا سمجھتا ہو، اور اس میں انہی طاقت نہ ہو کہ دوسروں کو اس برائی سے روک سکے تو ایسا شخص اس وجہ میں داخل نہیں ہوگا جو اس برائی کے مرتکبین کو سنا کی گئی ہو، بلکہ اس کا شمار ان لوگوں میں ہوگا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **رَعَايَكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَمْسُوكُمْ** **مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَضَكَ يُضِلُّهُمْ**۔

ہمیں مکرم بن احمد القاضی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن عطیہ الکوفی نے، انہیں الحمائی نے، انہوں نے ابن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ امام ابو حنیفہ کو جب ابراہیم الصائغ کے قتل کی اطلاع ملی تو آپ اس قدر روئے کہ ہم نے یہ خیال کیا کہ شاید روتے روتے آپ کی وفات ہو جائے گی۔ جب تنہائی ہوئی تو آپ نے فرمایا ”بھدا، ابراہیم ایک عقلمند انسان تھے مجھے خطرہ تھا کہ ان کے ساتھ یہی کچھ ہوگا“ میں نے عرض کیا ”اس قتل کا سبب کیا تھا؟“ آپ نے فرمایا: ”وہ میرے پاس آتے اور مجھ سے سوالات کرتے، اللہ کی طاعت میں وہ اپنی جان لگا دیتے تھے، انتہائی متقی اور پرہیزگار تھے بعض دفعہ میں ان کے سامنے کھانے کی کوئی چیز پیش کرتا تو اس کے متعلق مجھ سے پوچھنا شروع کر دیتے، پھر ایسا ہوتا کہ وہ چیز انہیں پسند نہ آتی اور اسے وہ ہاتھ بھی نہ لگاتے اور بعض دفعہ پسند آجاتی تو کھا لیتے۔“

امرا المعروف اور نہی عن المنکر کے عملی اقدام کے متعلق امام ابو حنیفہ کا مسلک

ایک دفعہ مجھ سے ”امرا المعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق سوالات کیے پھر بحث و مباحثہ کے بعد ہم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ایک فرض ہے، پھر انہوں نے مجھ سے کہا کہ ہاتھ بڑھاؤ میں سمیعت کرتا ہوں۔“

ان کے قتل کے بعد اب میری نظروں میں دنیا تاریک ہو گئی ہے۔“ میں نے عرض کیا ”وہ کیسے؟“ فرمایا:

”مجھے انہوں نے اللہ کے ایک ختی کی طرف بلایا لیکن میں نے ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان سے یہ کہہ دیا کہ اگر ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کی دعوت اکیلا شخص لے کر اٹھے گا تو قتل کر دیا جائے گا، اور لوگوں کی ایک بات بھی درست نہیں ہو سکے گی۔ لیکن اگر اسے نیک اور غلص ساتھ مل جائیں، جن کا سردار کوئی ایسا شخص ہو جس کی دینی حالت پوری طرح قابلِ اطمینان ہو، تو اس صورت میں اس دعوت کے راستے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی۔“ آپ نے مزید فرمایا: ”ابراہیم جب کہیں میرے پاس آتے تو اس پر نکلنے کے لیے مجھ سے اس قدر شدید تقاضا کرتے، جس طرح قرض خواہ، ہاتھ دھو کر قرض سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے، جب کہیں وہ میرے آتے تو مجھ سے یہی تقاضا کرتے۔ میں ان سے یہی کہتا کہ، یہ ایک آدمی کا کام نہیں ہے، انبیاء علیہم السلام کو بھی جب تک فیہی امداد حاصل نہیں ہو گئی انہیں اس کام کی ہمت نہیں ہوتی۔“

اس فرض کی نوعیت دیگر فرائض سے مختلف ہے، اس لیے کہ دوسرے فرائض کی ادائیگی ایک شخص خود تنہا کر سکتا ہے اور یہ فرض ایسا ہے کہ جب ایک آدمی تنہا اس کے لیے اٹھ کھڑا ہو گا تو گویا وہ اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کر دے گا۔ اس لیے ان کے بارے میں مجھے ہمیشہ یہی خطرہ رہتا کہ وہ اپنے قتل کا سامان خود ہی پیدا کر رہے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب اس راستے میں ایک آدمی قتل ہو جائے تو کسی اور کو اس کام کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کا حوصلہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے میں نے انہیں انتظار کرنے کا مشورہ دیا تھا۔

آخر فرشتوں نے بھی تو اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا۔ اَلْجَعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا لَا يُنْفِكُ الْمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ذُنُوبًا لِّكَ قَالِ اِنِّيْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ، کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزی کرے گا۔ آپ کی حمد و ثناء کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں۔“ فرمایا:

میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔“

ابراہیم امام ابو حنیفہ کے پاس سے نکل کر مڑو چلے گئے، جہاں ابو مسلم خراسانی (عباسی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے والا مشہور جرنیل) مقیم تھو وہاں جا کر اس کے ساتھ سخت کلافی کی جس کی بنا پر اس نے انہیں پکڑ لیا۔ لیکن خراسان کے فقہار اور دیندار لوگوں کی کوششوں سے انہیں رہائی مل گئی، ابراہیم نے پھر وہی طرز عمل اختیار کیا اور ابو مسلم کو اس کی غلط کاریوں پر ٹوکا، اس نے انہیں تنبیہ کی۔ لیکن ابراہیم پھر اس کے پاس گئے۔ اور کہتے لگے کہ میری نظر میں تیرے خلاف جہاد سے بڑھ کر کوئی نیکی نہیں جو میں اللہ کی

خاطر سرانجام دے سکوں۔ لیکن میرے ہاتھ میں چونکہ کوئی قوت نہیں ہے اس لیے میں تیرے خلاف زبانی جہاد جاری رکھوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے راستہ دکھا دیا ہے میں اس کی خاطر تجھ سے ہمیشہ نفرت رکھوں گا۔ ابو مسلم یہ باتیں سن کر طیش میں آگیا اور انہیں قتل کرادیا۔

ابوبکر جصاص کا استنباط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں قرآن وحدیث کی روشنی میں جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کرنا امت پر عائد شدہ ایک فریضہ ہے اور یہ چیز بھی واضح کر دی گئی کہ اس کی نوعیت فرض کفایہ کی ہے کہ جب کچھ افراد اس کی ادائیگی کریں تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فرضیت کے لزوم میں نیک اور بد کے درمیان کوئی فرق نہ ہو، اس لیے کہ بعض فرائض کے ترک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے انسان سے دوسرے فرائض بھی ساقط ہو جائیں، آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر نماز ترک کر دے تو اس کی بنا پر اس سے روزے کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی اور دوسری تمام عبادات بھی اس پر لازم رہتی ہیں مٹھیک اسی طرح جو شخص تمام نیکیاں نہیں کرتا اور تمام برائیوں سے باز نہیں رہتا، اس سے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی رطلحہ بن عمرو نے عطاء بن ابی رباح سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند صحابہ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ حضور، کیا ہمارے لیے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کی گنجائش اس وقت پیدا ہوگی جب ہم تمام نیکیاں کر گزریں گے اور تمام برائیوں سے باز آجائیں گے؟ جواب میں آپ نے فرمایا (مراد بالمعروف وان لم تعلموا به کلمہ وانها عن المنکر وان لم تنہوا عنه کلمہ) اگرچہ تم تمام نیکیوں پر خود عمل پیرا نہ بھی ہو پھر بھی امر بالمعروف کو اسی طرح اگرچہ تم تمام برائیوں سے خود باز نہ بھی آئے ہو پھر بھی لوگوں کو برائیوں سے روکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض فرائض میں کوتاہی کے باوجود امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ادائیگی کے لزوم کے لحاظ سے دوسرے فرائض کے برابر قرار دیا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق جہا لانا تصور

علمائے امت اور فقہائے ملت میں سے خواہ ان کا تعلق سلف سے پہلے خلف سے کسی نے بھی ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کے وجوب کا انکار نہیں کیا۔ البتہ نام نہاد اصحاب حدیث کا ایک

جابل اور علم سے تہی دامن گروہ مسلمانوں کے کسی باغی گروہ کے خلاف جنگی اقدامات کا قائل نہیں ہے۔ یعنی وہ ہتھیار کے سہارے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اس کی نظروں میں اس کام کے لیے اگر ہتھیار اٹھانے اور باغی گروہ سے قتال کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ تبلیغ نہیں ہوگی، بلکہ یہ ایک فتنہ ہوگا، حالانکہ ان کے کانوں میں اس قول باری (فَخَلَا لِكُلِّ فِتْنَةٍ مَخْرَبَتٌ) کی آواز پہنچ چکی ہے اور ان کے سامنے اس آیت کے الفاظ کا مقتضی بھی واضح ہے، اور یہ مقتضی باغی گروہ کے ساتھ قتال بالسیف کے وجوب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس گروہ کا یہ زعم بھی باطل ہے کہ سلطان یا صاحب اقتدار اگر ظلم و جور کرے نیز بے گناہوں کے خون سے ہاتھ رنگے تو اس کے خلاف لب کشائی نہ کی جائے، البتہ سلطان کے علاوہ کوئی اور شخص ایسی حرکتیں کرے تو اس کے خلاف صرف زبانی یا ہاتھ سے کارروائی کی جائے ہتھیار پھر بھی استعمال نہ کیے جائیں۔ ان جاہلوں نے اپنے اس طرز عمل سے امت کو اس سے زیادہ نقصان پہنچا یا جتنا دشمنوں کے ہاتھوں سے اسے پہنچ سکتا تھا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے اس زعم باطل کا پرچار کر کے مسلمانوں کو باغی گروہوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے اور سلطان یا برسر اقتدار شخص کے ظلم و جور کے خلاف لب کشائی کرنے سے روک دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ناسقوں اور فاجروں بلکہ مجوسیوں اور دشمنان اسلام کو زور پکڑنے اور حکومت پر قبضہ جانے کا موقع مل گیا، جس سے بلاد اسلامیہ کی سرحدیں غیر محفوظ ہو گئیں، ظلم و ستم کا بازار گرم ہو گیا، شہر اجڑ گئے، علاقے تباہ ہو گئے اور دین و دنیا دونوں ہاتھ سے گئے، دوسری طرف فکری انتشار کے نتیجے میں زندگییت، بے دینی اور تشیع کو ہوا ملی، نہ صرف یہ، بلکہ توحیدیت، مزدکیت اور خرمیت جیسے باطل خیالات عام ہونے لگے، یہ تمام خرابیاں دراصل ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کے فریضہ کو ترک کرنے نیز ظالم سلطان کے خلاف آواز بلند نہ کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوئیں۔

۱۔ دو خداؤں یعنی یزدان و اہرن کا نظریہ جس کے مطابق یزدان خالق خیر اور اہرن خالق شر ہے۔
 ۲۔ فرقہ خرمیہ دراصل مجوسیوں کا طائفہ تھا جو تناسخ کا قائل تھا۔ ان کے ہاں مہر مات کی اباحت تھی۔ یعنی ایک انسان اپنی ماں، بہن وغیرہ سے نکاح کر سکتا تھا۔ اس فرقے کی نسبت ایران کے ایک گاؤں خرمہ کی طرف سے۔ مزدکیت بھی ان ہی نظریات کی حامل تھی البتہ اس کا وجود فرقہ خرمیہ سے پہلے ہوا تھا۔

قرآن و سنت کی روشنی میں جہاد کا تصور کا رد

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن عباد الواسطی نے، انہیں یزید بن ہارون نے، انہیں اسماعیل نے، انہیں محمد بن حجاج نے عطیہ بن عوفی سے، انہوں نے ابوسعید خدری سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (افضل الجہاد کلمۃ عدل عند سلطان جاسد و امیر جاسد۔ ظالم و جابر سلطان یا حاکم کے سامنے کلمہ حق و انصاف بلند کرنا افضل ترین جہاد ہے۔) ہمیں محمد بن عمر نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزی نے، انہوں نے ابو عمارہ سے، انہوں نے الحسن بن رشید سے، انہوں نے امام ابو حنیفہ سے، آپ نے فرمایا: "میں نے ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کو عکرمہ سے ایک روایت بیان کی جو انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (سید الشہداء حمزہ بن عبدالمطلب دجال قام الی امام جاسد فامکا و نہاۃ فقتلہ، شہیدوں کے سردار حمزہ بن عبدالمطلب ہیں نیز وہ شخص بھی ہے جو کسی ظالم حاکم کے پاس جا کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرتے ہوئے اس کے ہاتھوں شہید ہو جائے)

قول باری ہے (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ، اور اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ بندوں پر ظلم ہو) یہ قول باری (من كل الوجوه ارادة ظلم کی نفی کا متقاضی ہے یعنی نہ تو اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی وہ یہ چاہتا ہے کہ بندے ایک دوسرے پر ظلم کریں اس لیے کہ ظلم کی یہ دونوں صورتیں قبیح ہونے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہوتا کہ بندوں کا ایک دوسرے پر ظلم کرنا اللہ کے ارادے میں ہے تو اس کی طرف سے بندوں پر ارادہ ظلم بھی جائز ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے دو شخصوں کے درمیان عقلی لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا جن میں سے ایک غیر کی خاطر اپنے اوپر اور دوسرا غیر کی خاطر کسی اور پر ظلم کرنے کا ارادہ کرے۔ فعل قبیح کے ارتکاب کے لحاظ سے دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں، دونوں سے ارادہ ظلم کی نفی ہونی چاہیے۔

قول باری ہے (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) قول باری (كُنتُمْ) کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ جن سے مراد یہ ہے کہ اس سے مراد کتب سابقہ جن میں مختلف امتوں کے متعلق بشارتیں آتی ہیں اور ان کے بارے میں خبریں دی گئی ہیں۔ ان میں ہم سب سے آخری امت ہیں لیکن اللہ کے نزدیک سب سے بڑھ کر مرتبہ اور عزت والے ہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی ریح نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے بہز بن حکیم سے، انہوں نے اپنے والد حکیم سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) کے سلسلے میں فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (انتم تقيمون سبعين امّة انتم خيرها) اذکرہا عند اللہ، تم پر ستر امتوں کی گنتی پوری ہوتی ہے تم ان میں سب سے بہتر اور اللہ کے ہاں سب سے بڑھ کر عزت اور مرتبہ والے ہو اس طرح آیت کے معنی یہ ہوں گے ”تم ان تمام امتوں میں سب سے بہتر تھے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو اپنی نازل کردہ کتابوں کے ذریعے خبر دی تھی، ایک قول یہ ہے کہ جملہ پر نعل ناقص کان کا دخول اور عدم دخول دونوں یکساں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دخول کی صورت میں یہ لاجمالہ کسی امر کے وقوع کی تاکید کی خبر دیتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بات حقیقت میں پیش آچکی ہے جس طرح کہ قول باری (وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) نیز (وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بات حقیقت میں پیش آچکی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ) ”حدیث خیر امت“ کے معنی میں ہے یعنی تمہارا حدیث خیر امت کی صورت میں ہوا اس صورت میں (خَيْرُ أُمَّةٍ) حال کے معنی میں ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ (كُنْتُمْ) ”مستند اتم“ کے معنی میں ہے تاکہ یہ دلالت ہو سکے کہ امت مسلمہ کی یہ حیثیت اول دن سے ہے۔

اجماع امت بھی حق ہے

آیت میں کئی وجوہ سے اجماع امت کی صحت پر دلالت موجود ہے (اول) امت مسلمہ کو بہترین امت کہا گیا اور یہ بات واضح ہے کہ امت مسلمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعریف کی اس بنا پر مستحق ہوئی ہے۔ کہ وہ اللہ کے حقوق کی ادائیگی میں ہمیشہ سے کمر بستہ ہے اور گمراہی سے دور ہے (دوم) اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے متعلق یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر کے سلسلے میں یہ امر بالمعروف کافر بفسہ سرانجام دیتی ہے۔ جو خود ایک امر ہے کیونکہ ”معروف“ اللہ کے امر کا نام ہے۔ اس لیے امت اجتماعی طور پر جس چیز کا حکم دے وہ معروف ہونے کی بنا پر امر اللہ بن جائے گا (سوم) اہل ایمان منکر کو روکتے ہیں اور منکر وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو روک دیا ہو۔ اس بنا پر اس امت کے افراد اس صفت کے اس وجہ سے مستحق قرار پاتے کہ ان کی مرضی وہی ہوتی ہے جو اللہ کی ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امت جس چیز سے رک جانے کا حکم دے وہ ”منکر“ اور جس چیز کے کرنے کا حکم دے وہ ”معروف“ ہے۔ اور اللہ کا حکم بھی یہی ہے۔ اس میں اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ گمراہی پر امت کا اجماع نہیں ہو سکتا۔

نیز اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ جس چیز پر امت کا اجماع ہو جائے اس کی حیثیت حکم اللہ کی ہو جاتی ہے۔

دلیل نبوت نمبر ۱

قول باری ہے (لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ ذَنْبَهُ إِلَّا أَدَّىٰ دَانَ يُغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ أَلَا ذَبَّارُكُمْ لَا يَنْصَحُونَ،
 یہ تمہارا کچھ بگاڑ نہیں سکتے زیادہ سے زیادہ بس کچھ سنا سکتے ہیں۔ اگر یہ تم سے لڑیں گے تو مقابلے میں
 پیٹھ دکھائیں گے پھر ایسے بے بس ہو جائیں گے کہیں سے ان کو مدد نہیں ملے گی) آیت میں حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اس میں ان یہودیوں کے متعلق خبر دی گئی
 ہے جو مسلمانوں کے دشمن اور مدینہ منورہ کے اطراف میں آباد تھے۔ یعنی بنو نضیر، بنو قریظہ، بنو قینقاع اور
 یہود خیبر اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتا دیا کہ مسلمانوں کا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ صرف زبان سے طعن
 و تشنیع کے کلمات ادا کر کے دکھ پہنچا سکتے ہیں۔ نیز اگر مقابلہ پر انزائیں گے تو منہ کی کھائیں گے۔ اور
 پیٹھ دکھائیں گے۔ چنانچہ واقعاتی طور پر یہود کے ساتھ یہی کچھ ہوا، اور چونکہ ان باتوں کا تعلق آنے والے
 واقعات کے ساتھ تھا۔ اس بنا پر اسے علم غیب شمار کیا جائے گا جو نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔

دلیل نبوت نمبر ۲

قول باری ہے (صَبَرْتُمْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَ اَيْنَمَا تَقِفُوا اِلَّا يَحْبِلُ مِنَ اللَّهِ ذَبِيلٌ مِّنَ النَّاسِ،
 یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی مار ہی پڑی۔ کہیں اللہ کے ذمہ یا انسانوں کے ذمہ میں پناہ مل گئی
 تو یہ اور بات ہے) ان سے مراد یہود ہیں جن کا ذکر پہلے اوپر سے چلا آ رہا ہے۔ اس میں بھی حضور صلی
 اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ یہ یہود جہاں بھی گئے ان پر ذلت و مسکنت کی مار
 پڑتی رہی۔ البتہ جہاں کہیں مسلمانوں نے اللہ کے نام پر اور اس کے عہد کے تحت انہیں امان دے دی۔
 وہاں انہیں اس ذلت سے چھڑکارا نصیب ہو گیا۔ اس لیے کہ یہاں لفظ حبیل کا مفہوم عہد اور امان ہے۔

سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں

قول باری ہے (كَيْسُوا اسْوَاءَ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اَمْسَهُ قَاتِلُهُ يَتْلُو آيَاتِ اللَّهِ اَنَاءَ
 الدِّيلِ وَهُمْ يَسْتَعْجِدُونَ، مگر سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو

راہِ راست پر قائم ہیں۔ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے آگے سجدہ ریز ہوتے ہیں، ابن عباس قتادہ اور ابن جریر کا قول ہے کہ جب عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھ ایک گروہ مسلمان ہو گیا تو یہود کہنے لگے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ہمارے بدترین لوگ ایمان لائے ہیں، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ حسن کا قول ہے کہ (حَاقِصَةً) سے مراد عادل ہے۔ ابن عباس، قتادہ اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کے حکم پر ثابت قدم رہنے والے لوگ ہیں۔ مدی کا قول ہے کہ اس سے اللہ کی طاقت پر ثابت قدم رہنے والے لوگ مراد ہیں۔ قول باری (وَهُمْ لَيَسْجُدُونَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ سجدہ ہے جو نمازیں معروف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں اس لیے کہ سجدے میں قرأت نہیں ہوتی اور نہ ہی رکوع ہیں، انہوں نے حرف واؤ کو حال کے معنی میں لیا ہے۔ یہی قرآن کا بھی قول ہے۔ پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں ارشاد ہوا ”وہ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ سجدے بھی کرتے ہیں۔“

مومن اہل کتاب کی صفت

قول باری ہے (يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِزِ الْآخِرِ وَيَأْتُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَهُمْ عَلَى الْحَقِّ) اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے تھے ان کی یہ صفت بیان ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے۔ پھر انہوں نے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرف بلایا اور جو لوگ آپ کی مخالفت کرتے تھے انہیں اس مخالفت سے روکا اس لیے ان کا شمار ان لوگوں میں ہو گیا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا پچھلی آیت میں ارشاد ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) ہم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب پر قرآنی دلائل کا پہلے ذکر کر دیا ہے۔

مذاہبِ فاسدہ کا مقابلہ کس طرح کیا جائے

اگر یہ کہا جائے کہ آیا مذاہبِ فاسدہ کے عقائد کا ازالہ جزا و جلا کے سہارے اپنا لیے گئے ہیں اسی طرح واجب ہے جس طرح غلط اور منکر افعال کا؟ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ فاسد عقائد کا حامل کوئی شخص اگر اپنے غلط عقائد کی دعوت دے رہا ہو اور اس طرح وہ شبہات پیدا کر کے لوگوں کو گمراہ کر رہا ہو، تو اسے ہر ممکن طریقہ سے اس سے ہٹانا اور باز رکھنا

واجب ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے فاسد عقائد کو اپنی ذات تک محدود رکھے اور لوگوں کو ان کی دعوت نہ دے، تو اسے دلائل دے کر حق کی دعوت دی جائے گی اور اس کے شبہات کو دور کیا جائے گا۔ یہاں تک تو اس کے ساتھ یہی معاملہ رکھا جائے گا، لیکن اگر وہ اہل حق کے خلاف تلوار اٹھائے گا اور جتنی باندی کر کے امام المسلمین کے خلاف صف آرا ہو جائے گا، اور طاقت کے بل بوتے پر اپنے باطل عقائد کی لوگوں کو دعوت دینا شروع کر دے گا۔ تو پھر وہ باغی شمار ہوگا جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اس سے جنگ کی جائے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹنے پر مجبور ہو جائے۔

فاسد مذہب اور حضرت علیؓ کی رائے

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ کو فہ کی جامع مسجد میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے کہ مسجد کے ایک گوشے سے خوارج کے ایک ٹولے نے (لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، حکم صرف اللہ کا چلے گا) کا نعرہ بلند کیا، آپ نے اپنا خطبہ منقطع کر کے فرمایا: ”بات تو درست کہی گئی ہے۔ لیکن جس مقصد کے لیے کہی گئی ہے وہ غلط اور باطل ہے، لوگو! سنو، ان لوگوں کے سلسلے میں ہمارا طریق کار یہ ہے کہ جب یہ ہمارا ساتھ دیتے رہیں گے ہم انہیں مالِ غنیمت میں سے ان کا حصہ ادا کرنے رہیں گے۔ ہم انہیں اپنی مسجدوں میں اللہ کی عبادت کرنے سے نہیں روکیں گے، اور جب تک یہ ہمارے خلاف ہتھیار نہیں اٹھائیں گے ہم ان کے خلاف کوئی جنگی کارروائی نہیں کریں گے“ حضرت علیؓ نے لوگوں کو یہ بتایا کہ ان خارجیوں کے خلاف اس وقت تک قتال واجب نہیں ہوگا جب تک وہ جنگ پر مکرر بستہ نہ ہو جائیں۔ جب حروراء کے مقام پر یہ لوگ آپ کے خلاف صف آرا ہو گئے تو آپ نے سب سے پہلے انہیں دایسے اٹھنے کی دعوت دی، پھر ان کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ بھی کیا، جس کا یہ اثر ہوا کہ بہت سے لوگ ان خارجیوں کا ساتھ چھوڑ کر آپ کے لشکر سے آئے۔

یہ طرز عمل تاویل کی بنا پر فاسد مذاہب اختیار کرنے، اور باطل عقائد رکھنے والوں کے خلاف کارروائی کرنے کی اصل اور بنیاد ہے۔ یعنی ایسے لوگ جب تک کھلم کھلا اپنے مذہب اور عقیدے کا پرچار نہ کریں اور اہل حق کے خلاف صف آرا نہ ہو جائیں اس وقت تک ان کے خلاف جنگی کارروائی نہیں کی جاتے گی۔ اور انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا، بشرطیکہ ان کا یہ مذہب اور عقیدہ صریح کفر نہ ہو، اس لیے کہ کسی کافر کو کفر کی حالت پر چھوڑ دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس پر جزیہ عائد کرنا ضروری ہے۔ جبکہ ایسا شخص جو تاویل کی بنا پر کفر اختیار کر لے اسے جزیہ پر بھی برقرار رکھنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ

اس کی حیثیت مرتد جیسی ہوگی۔ کیونکہ اس نے پہلے توحید کا اقرار کیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تھا۔ اس لیے اب اگر وہ ان باتوں کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کوئی اور راستہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد قرار پائے گا۔

ماویل کرنے والے گمراہ مذاہب کے بارے میں ابوالحسن کی رائے

بعض لوگ انہیں اہل کتاب کا درجہ دیتے ہیں، ابوالحسن یہی کہا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے قول کے مطابق ایسے لوگوں کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے لیکن مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی بیٹیاں انہیں نکاح میں دیں۔ ان کا ذبیحہ بھی کھانا درست ہے اس لیے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کی نسبت قرآن کے حکم کی طرف کرتے ہیں۔ اگرچہ قرآن پر عمل پیرا ہونے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ جس طرح کہ کوئی شخص نصرانیت یا یہودیت کی طرف اپنے آپ کو منسوب کر لے، اس کا حکم بھی یہودیوں اور نصراہوں جیسا ہو گا۔ اگرچہ وہ ان کی شریعت کی تمام باتوں کی پابندی نہ بھی کرتا ہو۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهمْ فَاُولٰٓئِكَ يَسُوْا كَلٰہُمْ مَسٰكِہُمْ) کیا کُنہِ منہم تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی گانٹھے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا۔

امام محمد کی رائے

امام محمد نے ”الزیادات“ میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے باطل عقائد اختیار کر لیتا ہے جن کے ماننے والوں کی تکفیر کی جاتی ہے، تو ایسے شخص کی وصیتیں مسلمانوں کی وصیتوں کی طرح ہوں گی، یعنی مسلمانوں کی وصیتوں کی جویز نہیں جائز ہوں گی ان کی بھی جائز ہوں گی اور جو ناجائز ہوں گی ان کی بھی ناجائز ہوں گی۔ امام محمد کی یہ بات بعض صورتوں میں اس مسلک کی موافقت پر دلالت کرتی ہے جو ابوالحسن نے اختیار کیا تھا۔

بعض دیگر اہل علم کی آراء

بعض لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ان منافقین کی طرح ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے۔ اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے کفر و نفاق کا علم تھا یا انہیں ان کے نفاق پر قائم رہنے دیا گیا۔ کچھ لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ذمہوں جیسی ہے۔ جو لوگ یہ بات تسلیم نہیں کرتے انہوں نے منافقین اور اہل الذمہ کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ اگر ایک منافق کے نفاق کا علم ہو

جائے تو ہم اسے اس پر برقرار رہنے نہیں دیں گے، اور اس سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کریں گے، اس کے برعکس ذمیوں سے جزیہ لے کر انہیں ان کی حالت پر برقرار رکھا جاتا ہے جبکہ ایسے لوگوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے جو تاویل کی بنا پر کفر میں مبتلا ہوں اور اپنی نسبت اسلام کی طرہ کرتے ہوں، انہیں جزیہ کے بغیر چھوڑنا بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے اس بارے میں ان کا حکم یہ ہے کہ ہمیں ان میں سے کسی کے متعلق جب کفر کے اعتقاد کا علم ہو جائے گا تو اس پر اسے برقرار رہنے دیا جانا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس پر مزیدین کے احکامات جاری کیے جائیں گے۔ اس پر کافروں کے احکام جاری کرنے کے سلسلے میں اس امکان پر انحصار نہیں کیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عقیدہ درست ہو اور اسے غلطی لگ گئی ہو بلکہ وہ اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہوئے اگر ہمارے سامنے ایسے اعتقاد کا اظہار کرے گا جو اس کی تکفیر واجب کر دے تو اس صورت میں اس پر مزیدین کے احکام جاری کرنا جائز ہوگا یعنی اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے اس غلط عقیدے سے توبہ کرے۔ ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ذمیوں سے استعانت کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطُلُفَتِهِمْ دُورَكُمْ لَا يَأْتُواكُمْ مَعِيَالًا- وَذُودًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُلُوبُهُمْ كَبِيرٌ

اے ایمان والو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا راز دار نہ بناؤ۔ وہ تمہاری خرابی کے کسی موقع سے فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکے۔ تمہیں جس چیز سے نقصان پہنچے وہی ان کو محبوب ہے۔ ان کے دل کا بغض ان کے منہ سے نکلا پڑتا ہے اور جو کچھ وہ اپنے سینوں میں چھپاتے پھرتے ہیں وہ اس سے شدید تر ہے) ابوبکر حباص کہتے ہیں کہ انسان کا بطنانہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اس کے خاص ہوتے ہیں اور اس پر اپنا حکم چلا سکتے ہیں نیز جن پر وہ اپنے معاملات میں بھروسہ کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات سے روک دیا کہ وہ مسلمانوں کو چھوڑ کر اہل کفر کو اپنا راز دار نہ بنائیں اور اپنے خصوصی معاملات میں ان سے مدد کے طلب گار نہ ہوں۔ پھر اپنے قول (وَلَا يَأْتُواكُمْ مَعِيَالًا) کے ذریعے مسلمانوں کو ان کافروں کے پوشیدہ جذبات سے آگاہ کر دیا جو یہ مسلمانوں کے متعلق رکھتے ہیں۔ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ یہ کافر تمہارے معاملات کو خراب کرنے کے کسی بھی موقع کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اس لیے کہ خیال کے معنی خساد کے ہیں۔ پھر فرمایا (وَذُودًا مَا عَنِتُّمْ) سدی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ لوگ تمہیں تمہارے دین سے گمراہ کرنے کی تمنا رکھے ہو گئے ہیں۔ ابن جریر کا قول ہے کہ یہ لوگ اس بات کے متمنی ہیں کہ تم اپنے دین کے معاملے میں مشقت میں پڑ جاؤ، اور پھر تمہیں دین پر عمل پیرا ہونے میں مشقتیں برداشت کرنی پڑیں اس لیے کہ عنت کے اصل معنی مشقت کے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ انھیں ہر وہ چیز محبوب ہے جو تمہاری مشقت اور نقصان کا سبب بنتی ہو۔ قول باری ہے (وَكُلُّ شَيْءٍ

اللَّهُ لَا عِنتَ لَكُمْ) اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں مشقت میں ڈال دیتا)

14590

مسلمانوں کے معاملات حکومت میں اہل الذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے

آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مسلمانوں کے معاملات میں اہل الذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے مثلاً کسی ذمی کو مسلمانوں کے کسی علاقے کا انتظام سپرد کر دینا یا کسی حاکم یا عامل کا کسی ذمی کو اپنا نائب یعنی سٹیکو بنالینا وغیرہ۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ جب آپ کو پتا چلا کہ آپ کے مقرر کردہ گورنر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے کسی ذمی کو اپنا نائب بنالیا ہے تو آپ نے فوراً انھیں تحریری طور پر سزا بخش کی اور دلیل کے طور پر آیت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطْلَانًا مِنْ دُونِكُمْ) کا حوالہ دیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب انھیں ذلیل کر دیا ہے تو تم اب انھیں عزت کا مقام نہ دو۔ ابو حیان تیمی نے فرد بن صالح سے، انھوں نے ابو دہنا سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ سے گزارش کی کہ ایک شخص حیرہ کا بہنہ والا ہے (ہم نے اس عیسیٰ یا دہشت کا مالک اور اس جیسا خوش نویس کسی کو نہیں پایا) میرا خیال ہے کہ آپ اسے اپنا نائب مقرر کر لیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر جواب دیا: ”اگر میں ایسا کر لوں تو گویا میں مسلمانوں کو چھوڑ کر غیروں کو اپنا راز دار بنانے کے جرم کا ارتکاب کروں گا“۔ ہلال غامی نے دسبن رومی سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں حضرت عمرؓ کا غلام تھا۔ آپ ہمیشہ مجھے مسلمان ہو جانے کے لیے کہتے اور فرماتے کہ اگر تو مسلمان ہو جاتا تو میں مسلمانوں کے معاملات میں تجھ سے مدد لینا کیونکر میرے لیے یہ مناسب نہیں کہ میں مسلمانوں کے معاملات میں کسی ایسے شخص سے مددوں جو ان میں سے نہ ہو۔ میں انکار کر دیتا۔ پھر آپ فرماتے کہ دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں“ جب آپ کی وفات قریب ہوئی تو آپ نے مجھے آزاد کر کے فرمایا کہ اب جہاں مرضی ہے چلے جاؤ۔

سود کی ہر صورت حرام ہے

قول باری ہے (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً)۔ یہ بڑھتا اور بڑھتا سود کھانا چھوڑ دو (وَأَضْعَافًا مُضَاعَفَةً) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں اول تا جیل یعنی قرض کی ادائیگی کی مدت میں اضافے کے ساتھ سود کی رقم میں اضافہ کرتے جانا، اور ہر مدت کے لیے زائد رقم کی قسط مقرر کر دینا۔ دوم سودی رقموں کے ذریعے اپنے مال میں کئی گنا اضافہ کر لینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے، وہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم اس کے برعکس ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر کئی کئی گنا بڑھ کر سود خوری کی تحریم اس پر دلالت کرتی کہ اگر کئی کئی

گنا اضافے کی صورت نہ ہو تو سود کھانا مباح ہے۔ جب سود کی مطلقاً حمائعت ہو گئی خواہ اس کی مذکورہ یا لا کیفیت ہو یا نہ ہو، تو اس کی اباحت کے بارے میں لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہو گیا بلکہ ان کے لیے سمجھ لینا ضروری ہو گیا کہ اباحت پر دلالت قول باری (وَحَرَّمَ الزُّبُولَ) کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے کیونکہ اباحت کی حکم کے لیے کوئی موقع و محل باقی نہیں رہا۔

جنت کی وسعت بے کنار ہے

قول باری ہے (وَجَنَّتُهُ مَوْصُفًا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) اور جنت کی طرف جس کی وسعت زمین اور آسمانوں جیسی ہے) ایک قول ہے کہ جنت کا عرض آسمانوں اور زمین کے عرض کی طرح ہے اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (وَجَنَّتُهُ مَوْصُفًا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) اور جنت جس کا عرض آسمان اور زمین کے عرض کا طویل ہے جس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوا (مَا خَلَقْنَاكَ إِلَّا نَفْسًا فَكَيْفَ مَتَّحْنًا) پیدا کرنا اور دوبارہ زندہ کرنا ایک جان کو دوبارہ پیدا کرنے کی طرح ہے یعنی اس طرح جیسے ایک جان کو دوبارہ زندہ کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے جنت کی وسعت کے بیان کے سلسلے میں عرض کا ذکر فرمایا طول کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ عرض کا ذکر اس پر دلالت کرتا ہے کہ طول اس سے زیادہ ہوگا اور اگر طول کا ذکر ہوتا تو جنت کی وسعت پر دلالت کرتے میں یہ اس کا قائم مقام نہ ہوتا۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (ذَكَاتُ الْجَنَّةِ ذَكَاتُهَا) جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے کے متعلق استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کی طرح ہے۔

غصیبی جانا اور لوگوں سے درگزر کرنا پسندیدہ اعمال ہیں

قول باری ہے (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالْقَسَرَاءِ وَالْكَافِلِينَ الْغِيظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ) جو ہر حال میں اپنا مال خرچ کرتے ہیں خواہ بد حال ہوں یا خوش حال جو غصے کو پی جاتے ہیں اور دوسروں کے قصور و عاف کر دیتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے (فِي السَّرَّاءِ وَالْقَسَرَاءِ) کی تفسیر میں فرمایا: تنگ دستی اور فراخی میں یعنی مال کی قلت اور کثرت دونوں حالتوں میں "ایک قول ہے کہ خوشی اور غم دونوں حالتوں میں وہ اپنا مال نیکی کی راہوں میں خرچ کرتے ہیں کوئی حالت انھیں انفاق سے باز نہیں رکھ سکتی۔ اللہ تعالیٰ نے تنگ دستی اور فراخی دونوں حالتوں میں اللہ کے راستے میں خرچ کرنے والوں کی تعریف کرنے کے بعد اس پر (الْكَافِلِينَ الْغِيظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ) کو عطف کیا اور پھر ان لوگوں کی تعریف فرمائی جو اپنے

غصے کو پی جاتے اور زیادتی کرنے والے کو معاف کر دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے: جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنی من مانی نہیں کر سکتا اگر قیامت کا دن نہ ہوتا تو تم دنیا کی کیفیت اس سے مختلف پاتے جو آج دیکھ رہے ہو، غصہ پی جانا اور لوگوں کے قصور معاف کر دینا پسندیدہ افعال ہیں، جن کی ترغیب دی گئی ہے اور جن پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جہاد کی ترغیب

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ مُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبْنَا مُوَجَلًّا كَوْنِي ذِي رُوحِ اللّٰهِ كَيْفَ نَفْسٍ مَر سَكْتًا، موت کا وقت تو لکھا ہوا ہے) آیت میں جہاد پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ اللہ کے اذن کے بغیر کسی کو موت نہیں آسکتی تو پھر جہاد پر جانے میں کوئی پس و پیش نہیں ہونی چاہیے۔ آیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی صورت میں لوگوں کو پہنچنے والے صدمے کو یہ کہہ کر زائل کیا گیا ہے کہ آپ کی وفات بھی نوالہ اللہ کے اذن سے ہوئی ہے۔ آیت سے یہ پہلو اس لیے اخذ کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا تذکرہ ان الفاظ میں گزر چکا ہے وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَكَاتٍ أَوْ قَتْلٍ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ مَّحْمُودًا اس کے سوا کچھ نہیں کہ سن ایک رسول ہیں، ان سے پہلے اور رسول بھی گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ مر جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم اٹھے پاؤں پھر جاؤ گے؟

قول باری ہے (وَمَنْ يُؤْمَرْ بِالْجِدَادِ فَإِنَّهُ فِيهِ عَمَلٌ كَثِيرٌ وَمَنْ يَبْتَغِ الْفَرَارَ وَالطَّرْفَ لَا خَيْرَ فِيهِ وَلَوْ حَضَرَ الزَّيْلَ وَالْجَبَلَ مَعَهُ لَافْتَدَىٰ بِهِ لَوِ اس سے کام کرے گا اس کو ہم دنیا ہی میں سے دے دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا تو اسے دنیا ہی میں اس کا مقرر حصہ دے دیا جائے گا آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ ابن اسحاق سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص جہاد کرتے ہوئے دنیا کے اجر کا ارادہ رکھے گا، تو وہ مال غنیمت میں اپنے حصے سے محروم نہیں رکھا جائے گا ایک قول یہ بھی ہے کہ جو شخص نفی عبادتوں کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کرنا چاہے گا جبکہ وہ اللہ کے علم میں اس وجہ سے جنت کے مستحقین میں سے نہیں ہوگا، کہ وہ کافر ہے یا اس کے اعمال مجبوظ اور بے گاہ ہو گئے ہیں، تو ایسی صورتوں میں اسے دنیا ہی میں اس کی عبادتوں کا بدلہ دے دیا جائے گا، آخرت کے

ثواب میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَنَّاهُ
لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ يُرِيدُ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْمُورًا۔ جو کوئی
دنیا کی نیت رکھے گا ہم اس کو دنیا میں سے جتنا چاہیں گے جس کے واسطے چاہیں گے فوراً ہی دے دیں گے
پھر ہم اس کے لیے جہنم رکھیں گے اس میں وہ بد حال اور راندہ ہو کر داخل ہوگا۔

قول باری ہے (وَكَايْنِ مِنْ تَبِيتِي حَاسِلٍ مَعَهُ رَيْثُونٌ كَثِيرٌ اس سے پہلے کتنے ہی نبی
ایسے گزر چکے ہیں جن کے ساتھ لی کر بہت سے خدا پرستوں نے جنگ کی) ابن عباسؓ اور حسن کا قول
ہے کہ اس سے مراد علماء اور فقہاء ہیں، مجاہد اور قتادہ نے کہا کہ بہت سے گروہوں نے ان کے ساتھ مل کر جنگ
کی (حَمَّا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا لِلَّهِ) راہ میں جو
مہینیں ان پر پڑیں ان سے وہ دل شکستہ نہیں ہوئے، انھوں نے کمزوری نہیں دکھائی اور وہ باطل
کے آگے سرنگوں نہیں ہوئے (لَفْظُ الْوَهْنِ کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی جسم کا ٹوٹنا ہے اور ضعف
قوت میں کمی کو کہتے ہیں۔ لَفْظُ اسْتَكَانَةِ کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی اظہارِ ضعف کے ہیں۔
ایک قول ہے کہ اس سے مراد جھک مارنا اور سرنگوں ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ خدا پرست
دل شکستہ نہیں ہوئے، نہ ہی دشمنوں کے مقابلہ میں کمزور پڑے اور نہ ہی جہاد میں پیچھے والی تکلیفوں
کی وجہ سے وہ اپنے دین سے ہٹ کر کسی اور طرف جھک گئے۔ آیت میں جہاد فی سبیل اللہ کی تعریف
دی گئی ہے، اور انبیاء سابقین کے اہل علم، صحابہ کی راہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ نیز جہاد میں صبر و
استقامت کے سلسلے میں ان کی اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَمَا كَانَ حَقُّهُمْ إِلَّا أَنْ خَالُوا رَبَّنَا أَعْفَوْا لَنَا ذُنُوبَنَا۔ ان کی دعا میں
یہ بھی کڑا ہے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما) تا آخر آیت۔ اس آیت میں
انبیاء سابقین کے خدا پرست متبعین کی دعا کی حکایت ہے۔ نیز ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ میلانِ جنگ
میں مگر آزمائی کے موقع پر ہم بھی اس قسم کی دعا مانگیں۔ اس لیے دشمن کے خلاف صف آرا ہو کر مسلمانوں
کو اسی قسم کی دعا مانگنی چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان خدا پرستوں کی یہ دعا ان کی تعریف اور اپنی
پسندیدگی کے اظہار کے طور پر نقل فرمائی ہے تاکہ ہم بھی ان کے نقش قدم پر چل کر ان کی طرح تعریف
خداوندی کے مستحق قرار پائیں۔

قول باری ہے (خَالُوا لَهُمْ اللَّهُ تَوَابَ الْمُسْلِمِينَ وَحُورٌ تَوَابِ الْآخِرَةِ۔ آخر کار
اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا کا ثواب بھی دیا اور اس سے بہتر ثواب آخرت بھی عطا کیا) قتادہ،

ربیع بن انس اور ابن جریج کا قول ہے کہ دنیا کا ثواب جو انھیں دیا گیا وہ دشمن پران کی فتح تھی جس کی بنا پر وہ ان پر غالب آ گئے اور ان کے مقابلے میں انھیں پوری کامیابی حاصل ہو گئی۔ اور آخرت کا ثواب جنت ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک شخص کے لیے دنیا اور آخرت دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا وہ اپنی آخرت کو نقصان پہنچائے گا اور جو شخص آخرت کے لیے کام کرے گا وہ اپنی دنیا کو بگاڑے گا۔ لیکن کبھی اللہ تعالیٰ بہت سے لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں عطا کر دیتا ہے۔

قول باری ہے (سُلِّطَ فِي مَكُودٍ الْغِيْنُ كَفَرُوا وَاللَّعِيْبُ بِمَا أَشْرَكُوا يَا لَلَّذِي مَا لَمْ يَكُنْ لِي بِهِ سُلْطَانًا - معترِف وہ وقت آنے والا ہے جب ہم منکرین حق کے دلوں میں رعب بٹھا دیں گے اس لیے کہ انھوں نے اللہ کے ساتھ ان کی خدا ٹائی میں شریک ٹھہرایا ہے جن کے شریک ہونے پر اللہ نے کوئی سزا نازل نہیں کی) آیت میں عقیدہ کے بطلان کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے قول کے بطلان کا اس وجہ سے حکم لگا دیا کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی یہاں سلطان سے مراد برہان اور دلیل ہے۔ ایک قول ہے کہ سلطان کے اصل معنی قوت کے ہیں۔ بادشاہ کا سلطان اس کی قوت ہوتی ہے حجت اور دلیل کو بھی اس لیے سلطان کہتے ہیں کہ اس میں باطل کو جڑ سے اکھاڑ دینے اور باطل پرست پر غالب آ جانے کی قوت ہوتی ہے کسی چیز پر تسلط اور غلبہ کا مفہوم یہ ہے کہ اسے جڑ سے اکھاڑ کر اس کے خلاف قوت کا مظاہرہ کیا جائے اور اسے دبا لیا جائے۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل موجود ہے۔ اس میں منکرین کے دلوں میں رعب ڈال دینے کی خبر دی گئی ہے۔ بعد میں پیش آمدہ واقعات تسلط سے سچ کر دکھایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انصرت بالوعب حتی ان العدو لم يدع عبي متي وهو علي مسيرته شهرا و دشمنوں کے دل میں رعب ڈال کر میری نصرت کی گئی ہے حتیٰ کہ دشمن ایک ماہ کی مسافت پر بھی مجھ سے مرعوب ہو جاتا ہے۔

اطاعتِ امیر ضروری ہے

قول باری ہے (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدًا كَاذِبًا لَّعَسُو لَكُمْ بِأَذْنِهِ - اللہ نے تائید نصرت کا) جو وعدہ تم سے کیا تھا وہ تو اس نے پورا کر دیا، ابتداء میں اس کے حکم سے غم ہی ان کو قتل کر رہے تھے) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ مسلمانوں سے ان کے دشمنوں کے مقابلے میں فتح و نصرت کا پیشگی وعدہ فرمایا گیا تھا، اور یہ وعدہ اس وقت تک قائم رہا جب تک انھوں نے اپنے کام میں اختلاف

نہیں کیا۔ چنانچہ غزوہ اُحد کے موقع پر بالکل سہی کچھ ہوا۔ مسلمان شروع میں اپنے دشمنوں پر غالب آگئے انھیں شکست دے دی اور انھیں جانی نقصان بھی پہنچایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرا نذر دل کو ایک درے پر بچے رہنے کا حکم دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں یہ درہ اور مورچہ نہ چھوڑیں۔ لیکن انھوں نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مشرکین کو شکست ہو چکی ہے اور اب ان کا یہاں جھے رہنا بے کار ہے، مورچہ خالی کر دیا اور درے کو چھوڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے۔ درے کے مورچے کو چھوڑنے یا نہ چھوڑنے کے متعلق بھی ان میں اختلاف پیدا ہو گیا مشرکین نے ایک سالار خالد بن الولید کو موقع مل گیا۔ انھوں نے پیچھے سے ان پر حملہ کیا اس طرح ان کا بھاری جانی نقصان ہوا جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو ترک کر کے آپ کی نافرمانی کے مرتکب ہوئے تھے۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں نے آپ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے سے پہلے اللہ کے کیے ہوئے وعدے کو پورا ہوتے دیکھ لیا لیکن جب وہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے انھیں تنہا چھوڑ دیا گیا۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل موجود ہے کہ دشمنوں کے خلاف جہاد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کے حصول کی شرط یہ ہے کہ مجاہدین اس کے حکم کی پیروی اور اس کی فرمانبرداری کی بھرپور کوشش کریں۔ دشمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے عاذۃ اللہ یہی ہے۔ صدر اول کے مسلمان مشرکین سے دین کی بنیاد پر قتال کرتے اور اسی بنیاد پر ان کے خلاف اللہ تعالیٰ کی مدد اور ان پر غالب آنے کی امید کرتے تھے۔ ان کا یہ قتال کثرت تعداد کی بنا پر نہیں ہوتا تھا۔ اسی لیے قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ لَكُمُ اللَّعْنَةُ الْخَامَةَ إِنَّهُمْ لَكُفَّارٌ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا تَمَّ مِنْ سَبْعِ جُحُودٍ)۔ ان کے کفر کی وجہ سے جو لوگ مقابلہ کے دن پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی اس لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض گزریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگا دیے (آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ درے کے مورچے کو خالی کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی بنا پر انھیں شکست ہوئی)۔

قول باری ہے (مَنْ يُؤْمَرْ بِالْجَنَاحِ فَلْيَنْهَ عَنْهُ فَإِنَّهُ لَفِي شَكٍّ مِمَّا يَدْعُو بِكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ سَاهِيًا)۔ اور یہ شکست ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی جو دنیا کے حواہشمند تھے۔ حضرت ابن مسعود کا قول ہے کہ میں نے کبھی سوچا نہیں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں جہاد کرنے والوں میں سے کوئی دنیا کا خواہشمند بھی ہو سکتا ہے حتیٰ کہ آیت (مَنْ يُؤْمَرْ بِالْجَنَاحِ فَلْيَنْهَ عَنْهُ فَإِنَّهُ لَفِي شَكٍّ مِمَّا يَدْعُو بِكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ سَاهِيًا) اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا تھا کہ اگر ان کی تعداد میں ہو تو وہ دوسو

کے آگے سے نہ بھاگیں، چنانچہ ارشاد ہے (وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا أَمَّا تُسَيِّئُ الْكُفْرُ
میں سے صبر کرنے والے بیس افراد بھی ہوتے تو وہ دوسو پر غالب آجائیں گے) اس لیے کہ ابتداء میں
اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمت میں جہاد فی سبیل اللہ کرنے والوں کی نیت میں اخلاص ہوتا تھا
اور کسی کو دنیا کی خواہش نہیں ہوتی تھی۔ غزوہ بدر میں ان کی تعداد تین سو دس سے کچھ دیر تھی، اکثر کے
پاس سواری کے جانور نہیں تھے، اور نہ ہی مکمل جنگی ساز و سامان تھا، جبکہ دشمن کے سواروں اور پیدل
فوجیوں کی تعداد ایک ہزار تھی جو پوری طرح کیل کاتے سے لیس تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی گردنیں
مسلمانوں کو تھمادیں اور ان کی اس طرح نصرت فرمائی کہ انھوں نے جس طرح چاہا دشمنوں کو تر تیغ کیا اور
جیسے چاہا قیدی بنا لیا۔ اس کے بعد جب مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی آئے جو اپنی بصیرت اور خلوص نیت
میں اس پائے کے نہیں تھے تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا فرض میں سب کے لیے تخفیف کر دی، چنانچہ فرمایا
(الَّذِينَ هَفَوْا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَالَّذِينَ هَفَوْا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَالَّذِينَ هَفَوْا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَالَّذِينَ هَفَوْا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ)
مَا تَسِيئُ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ۔ اب اللہ تعالیٰ نے تم سے
تخفیف کر دی ہے اور اسے تمہاری کمزوری کا علم ہو گیا ہے۔ اب اگر تم میں سے صبر کرنے والے ایک
سوا فراد بھی ہوتے تو وہ دوسو پر غالب آجائیں گے اور اگر ایک ہزار ہوتے تو وہ دو ہزار پر غالب
آجائیں گے)

یہ بات تو واضح ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا اشارہ جسمانی قوت کی کمزوری اور اسلحوں کی غیر موجودگی
کی طرف نہیں ہے اس لیے کہ ان کی جسمانی قوت بحال باقی تھی، ان کی تعداد بھی پہلے کے مقابل میں زیادہ
تھی اور اسلحہ وغیرہ بھی کافی تھا بلکہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ ان کے ساتھ ایسے لوگ آئے تھے
جن میں اس درجے کی قوت بصیرت نہیں تھی جو ان سے قبل کے مسلمانوں میں تھی۔ اس لیے یہاں ضعف
سے مراد، ضعف نیت ہے۔ فرض کی اس تخفیف میں سب کو شامل کر لیا گیا، اس لیے کہ صاحب بصیرت
افراد کو ان کے ناموں اور شخصیتوں کے ساتھ کمزور یقین اور قلت بصیرت والوں سے چھانٹ کر الگ
کر دینا مصلحت کے خلاف تھا۔ اسی بنا پر جنگ یمامہ کے موقع پر جو میلہ کذا اب کے خلاف لڑی گئی تھی
جب مسلمان شکست کھا کر پیچھے ہٹنے لگے تو جنگ میں شریک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے پکارا
کہ کہا اخلصوا، اخلصوا (ہمیں خالص رہنے دو) ان کا اشارہ حضرات مہاجرین و انصار کی
طرف تھا۔ یعنی یہ حضرات میدان سے نہ بھاگیں۔

میدانِ اُحد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کی عجیب کیفیت

قولِ باری ہے اُنْزِلْ عَلَیْكُمْ مِنْ عِندِ الْغَمِّ اَمَنَةٌ نَاصًا یَغْشٰی طَائِفَةً مِنْكُمْ
 اس غم کے بعد اللہ تعالیٰ نے تم میں سے کچھ لوگوں پر ایسی اطمینان کی سی حالت طاری کر دی کہ وہ ادنگھے لگے۔
 حضرت طلحہؓ، حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ، قتادہؓ، ربیع بن انسؓ کا قول ہے کہ یہ واقعہ غزوہ اُحد
 میں پیش آیا مسلمانوں میں سے کچھ تو شکست کھا کر پیچھے ہٹ گئے، ساتھ ہی مشرکین کی طرف سے دوبارہ حملے
 کی دھمکی ملی، ادھر جو مسلمان میدانِ جنگ میں ڈٹے رہے اور دشمن سے دو دو ہاتھ ہونے کے لیے پوری
 طری تیار تھے ان پر اللہ تعالیٰ نے اطمینان کی کیفیت، طاری کر دی اور وہ ادنگھ لگے، لیکن منافقین کو ان
 کے سونے طنزِ مادہ خوف کے غلبے کی بنا پر یہ کیفیت حاصل نہ ہو سکی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کا کہنا
 ہے کہ ہم سو گئے حتیٰ کہ پورے لشکر میں ادنگھ کی کیفیت میں منہ سے نکلنے والی آواز پھر گئی۔ منافقین کو یہ
 کیفیت نصیب نہیں ہوئی بلکہ انھیں اپنے جان کے لالے پڑے رہے۔ ایک صحابی نے یہ کہا کہ میں نے
 نیم خوابی کے عالم میں متعب بن قیسؓ اور کچھ دوسرے منافقین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اس کام کے چلانے میں
 ہمارا بھی کچھ حصہ ہے۔ ایسے موقع پر جبکہ دشمن سر پر سوار تھا، بہت سے رفقا شکست کھا چکے تھے اور
 بہت سے شہید ہو چکے تھے، یہ اُن کا محض لطف و کرم تھا اور اس کی طرف سے نبوت کی نشانی کا اظہار
 کہ مسلمانوں کو اس وقت عین دشمنوں کے مقابلہ میں کھڑے کھڑے نیندا لگتی حالانکہ وہ ایسا نازک وقت
 تھا کہ دیکھنے والے کی آنکھوں سے بھی گلابِ صیحت کی وجہ سے نیندا لڑ جاتی ہے چہ جائیکہ جو دشمن کے خلاف
 صف آرا ہوں اور دشمن کی تلواریں اور نیزے ان کی جان لینے اور ان کا نام و نشان مٹا دینے کے
 لیے ہمارے ہوں۔ اس واقعہ میں کئی وجوہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی بڑی سے بڑی
 نشانی اور قوی سے قوی حجت اور دلیل موجود ہے۔

اول ایسے وقت میں اطمینان کا حصول چونکہ بظاہر دشمن غالب ہو، کسی طرف سے کسی ملک کے
 آنے کی امید نہ ہو، دشمن کا زیادہ نقصان بھی نہ ہوا ہو، نیز وہ میدان چھوڑ کر جانا بھی نہ چاہتا ہو اور
 اس کی تعداد بھی کم نہ ہو۔ ایسے نازک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی طور پر اہل ایمان و
 یقین کے دلوں میں اطمینان پیدا کر دینا ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی بہت بڑی دلیل ہے
 دوم ایسے نازک موقع پر ادنگھ کی کیفیت کا طاری ہو جانا جبکہ اس منظر کا مشاہدہ کر کے لوٹنے والے کی
 آنکھوں سے بھی نیندا لڑ جاتی ہے، ان لوگوں کی حالت کا آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو اس منظر

میں موجود ہیں اور دشمن انھیں ختم کرنے اور ان کا نام و نشان مٹانے پر تلا ہوا ہے۔ سو ہم، اہل ایمان اور منافقین کے درمیان خط انبیاء کی پہنچ دینا کہ اول الذکر گروہ کو سکون و اطمینان اور اورنگ گلے کی نعمت مل گئی جبکہ مومنوں کے گروہ انتہائی خوف و دہشت اور قلق و اضطراب کے عالم میں گرفتار رہا۔ بے شک پاک ہے وہ ذات جو عزیز و عظیم ہے، جو نیکو کاروں کے ابو کو ضائع ہونے نہیں دیتی۔

قول باری ہے (فَیَسِّرْ لَکُمُ الْوُجُوهَ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَکُمْ) اے پیغمبر! یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ تم ان لوگوں کے لیے بہت نرم مزاج واقع ہوئے ہو) یہاں یہ کہا گیا ہے کہ حرف "ما" صلہ کے معنی دے رہا ہے یعنی فَاِیَسِّرْهُ مِنَ اللَّهِ تَنَادَ سے اس قول کی روایت کی گئی ہے جیسا کہ یہ ارشاد باری ہے (عَمَّا قَلِيلٍ لَّیُصِیْحَنَّ نَادٍ مِّنْ جِلْدِیْ یَبْکُو نَادِمٌ مَّوْجَائِیْنِ) نیز قول باری ہے (فَیَسِّرْ لَکُمُ الْوُجُوهَ) ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ سے کیے گئے میثاق کو توڑ دینے کی بنا پر) اس پر اہل لغت کا اتفاق ہے ان کا قول ہے کہ یہ حرف تاکید کے معنی دیتا ہے اور اس سے الفاظ کی نشست میں حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اعشی کا شعر ہے۔

سَ اَذْهَبِیْ مَا لَیْسَ لَکَ اَدْرَکْتَی الْحَلْمَ عَدَانِیْ عَنِ هِیْجِکَ اَشْفَاقِیْ

اپنے کام سے کام رکھو، میرے اندر تحمل اور بردباری کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے اور تمہارے بھڑک اٹھنے کے بارے میں میرا خوف مجھ سے آگے چلا گیا ہے یعنی ختم ہو چکا ہے۔

یہاں حرف "ما" نکر ہے۔

جو لوگ قرآن میں مجاز کی نفی کے فائل میں ان کے قول کی یہاں تردید ہو رہی ہے اس لیے کہ یہاں حرف "ما" کا ذکر مجازاً ہوا ہے اور کلام سے اسے ساقط کر دینے کی وجہ سے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔

داعی الی اللہ کو نرم دل اور خوش اخلاق ہونا چاہیے

قول باری ہے (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَیْظًا لَّفُكِّتَ لَاقْصُصًا مِّنْ حَوَالِکَ)۔ اور نہ اگر کہیں تم تندخو اور سنگ دل ہوتے تو یہ سب تمہارے گرد و پیش سے چھٹ جاتے) یہ آیت دعوت الی اللہ کے سلسلے میں نرمی اور نرم خوئی اختیار کرنے اور تند خوئی اور سنگ دلی ترک کرنے کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے جیسا کہ ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے (أَلَمْ نَكُنْ لَّکُمْ سَبِيلًا رَبَّنَا بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَاہٍ لِّکُمُ الْبَیِّنَاتِ ذِی الْحُكْمِ)۔ آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت

کے ذریعے بلائیے اور ان کے ساتھ پسندیدہ طریقے سے بحث کیجیے) اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا (فَقُولَا لَعَنَّا لَعْنَةً يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى تَمِ دُونِ فِرْعَوْنَ سَ نَزِمِ اِنْدَازِیْنِ بَات کو شاید اسے نصیحت ہو جائے یا ڈر پیدا ہو جائے)

مجلس شوریٰ کے فوائد

قول باری ہے (وَمَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ) اور دین کے کام میں ان کو بھی شریک مشورہ رکھو یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تھی، اس بنا پر آپ کو اس چیز کی مطلق ضرورت نہیں تھی کہ کسی مسئلے میں درست رائے معلوم کرنے کے لیے صحابہ کرام سے رجوع کریں یا ان کے مشوروں پر عملیں، پھر آپ کو اس آیت میں ان سے مشورہ کرنے کا کیوں حکم دیا گیا؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس اور محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ یہ حکم صرف صحابہ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بلند کرنے کی خاطر دیا گیا تھا، اس لیے کہ ان کی رائے پر اعتماد کیا جا سکتا تھا اور مشورے کے یمنان کی طرف رجوع بھی کیا جاسکتا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ اس معاملے میں امت آپ کی پیروی کرے اور اس میں اپنی کسر نشان نہ سمجھے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی اس پہلو سے تعریف فرمائی ہے کہ ان کے امور باہمی مشوروں سے طے ہوتے ہیں۔ حسن اور صفا کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کے ذریعے تمام صحابہ کرام کو مشاورت میں اس لیے شامل کر دیا کہ ان کی جلالتِ قدر ظاہر ہو جائے اور امت اس مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ آپ کو صرف ان ہی مقامات میں مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے، جو منصوص نہیں ہیں۔ اس قول کی مزید وضاحت میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ صرف دنیاوی امور میں مشاورت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس گروہ کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم دین کے کسی معاملے میں اپنے اجتہاد سے کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ البتہ دنیاوی امور میں یہ ضرورت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان امور میں ان کی آراء سے مدد لے لیں اور آپ کو تدبیر کی حد میں ایسی وجوہ کا علم ہو جائے کہ اگر صحابہ کرام کا مشورہ اور ان کی رائے نہ ہوتی تو آپ کو ان کا علم نہیں ہو سکتا تھا۔ معرکہ بدر کے دن جناب بن المنذر نے آپ کو پانی یعنی چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا تھا جسے آپ نے قبول کر لیا۔ اسی طرح حضرت سعد بن عبادہ اور سعد بن معاذ نے خندق کی جنگ میں بنو غطفان کو قریش سے ٹوٹنے کے

لیے دین کے پھلوں کے ایک حصے پر مصالحت نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، آپ نے ان کا یہ مشورہ قبول کر لیا تھا اور نخر پر بھاڑ دی تھی۔ اسی طرح کی بہت سی اشیاء ہیں جن کا تعلق دنیاوی امور سے ہے بعض دوسروں کا یہ قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امور دین، نیز ایسے نئے واقعات جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ہدایت نہ آئی ہو، اور ایسے دنیاوی امور جن میں اپنی رائے اور گمان غالب سے کام چلایا جاتا ہے صحابہ کرام سے مشورہ کرنے پر مامور اور اس کے پابند تھے۔ آپ نے غزوہ بدر کے موقع پر جنگی قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا۔ جبکہ اس معاملے کا تعلق دینی امور سے تھا۔

آپ کا طریق کار یہ تھا کہ جب آپ صحابہ کرام سے کسی معاملے میں مشورہ کرتے تو سب سے پہلے حضرات صحابہ کرام اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے، آپ بھی رائے کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک ہوتے، اور پھر آپ کا اجتہاد جس نتیجے پر پہنچتا اس پر آپ عمل کر لیتے۔

اس طریق کار میں بہت سے فوائد پوشیدہ تھے۔ اول یہ کہ لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ جو امور منصوص نہیں ہیں ان کے احکام معلوم کرنے کا ذریعہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔ دوم لوگوں کو صحابہ کرام کے مرتبے سے آگاہ کر کے یہ بتایا جائے کہ یہ حضرات اجتہاد کے اہل ہیں، احکام کا آراء کی پیروی بائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا درجہ اتنا بلند کر دیا ہے کہ اس سے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان سے مشورے کرتے، ان کی اجتہادی آراء کو پسند کرتے اور منصوص احکام الہی کی موافقت کے لیے ان کی کوششوں کو سراہتے ہیں سوم اس کے ذریعے یہ بتا دیا گیا کہ صحابہ کرام کا باطن اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے، اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے مشورہ کرنے کا حکم نہ دیا جاتا۔ یہ چیز حضرات صحابہ کرام کے ایمان و یقین کی صحت اور معاملات کی سوجھ بوجھ میں ان کی اونچی حیثیت، نیز نئے پیش آمدہ غیر منصوص امور کے احکام میں اجتہاد کی گنجائش اور سواذ پر دلالت کرتی ہے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہدامت اس معاملے میں آپ کے نقش قدم پر چلتی رہے۔

آیت سے یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو محض صحابہ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بڑھانے کی خاطر مشاورت کا حکم دیا گیا تھا تاکہ بعد میں صحابہ کرام کے متعلق امت کا بھی یہی رویہ رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صحابہ کرام کو یہ معلوم ہوتا کہ جن امور میں ان سے مشورہ لیا جا رہا ہے ان کے احکام معلوم کرنے میں، نیز جن باتوں کے متعلق ان سے استفسار کیا جا رہا ہے ان کے بارے میں صحیح رائے تک پہنچنے میں اپنی تمام کاوشیں صرف کرنے کے بعد بھی نہ وہ قابل قبول ہوں گی اور نہ ہی ان پر عمل کیا جائے گا، تو اس کے بعد آخر ان کے دلوں کو خوش کرنے والی اور ان کے درجے کو بلند

کرنے والی کون سی بات باقی رہ جاتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں اپنی آراء کے متعلق ایک غلط پیدا ہو جاتی اور انھیں یہ احساس ہو جاتا کہ ان کی یہ آراء ناقابل قبول اور ناقابل عمل ہیں۔ اس بنا پر درج بالا تاویل ساقط اور بے معنی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اس شخص کی تاویل کی کہاں سے گنجائش نکل سکتی ہے، جس کا قول ہے کہ مشاورت کا حکم محض اس واسطے دیا گیا ہے کہ امت بھی اس رویے کو اپنالے جبکہ اس قائل کے نزدیک امت کو اس بات کا علم ہے کہ صحابہ کرام کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشاورت کا نہ کوئی نتیجہ نکلا اور نہ ہی ان حضرات کے دیے ہوئے کسی مشورے پر عمل ہوا۔ اب اگر امت کو بھی اس کی اقتدار کرنی چاہیے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ مسلمانوں کا آپس میں مشورہ اسی ڈھنگ اور اسی بیچ کا ہو۔ اور مشورہ کے نتیجے میں نہ تو کسی درست رائے کا پتہ چل سکے اور نہ ہی کسی رائے پر عمل ہو سکے۔ اس لیے کہ تاویل بالا کے قائلین کے ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان مشاورت کی یہی نوعیت تھی۔ اب اگر امت اپنے باہمی مشورے سے کسی صحیح رائے پر پہنچ جاتی ہے یا کسی رائے پر عمل کر لیتی ہے تو اس کا یہ طرز عمل صحابہ کرام کے اس طرز عمل اور نقش قدم پر نہیں ہوگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مشاورت کے سلسلے میں اپنایا تھا۔ جب اس وضاحت کی روشنی میں اس قول کا بطلان ثابت ہو گیا تو اب اس کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہیں رہی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرام سے مشورہ کسی درست رائے تک پہنچنے اور اسے نتیجہ بنانے کی خاطر ہوتا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بے لاپی رائے سے کام لینے اور ان کی رائے قبول کرنے کی گنجائش ہوتی تھی۔ پھر اس صورت میں یہ جائز ہوتا کہ حضرات صحابہ کرام کی رائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے موافق ہو جائے یا ان میں بعض کی رائے آپ کی رائے کے موافق ہو جائے اور یہ بھی جائز ہوتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب کی رائے کے خلاف رائے دینے اور اپنی رائے پر عمل کر لیتے۔

مشاورت کا یہ پورا ڈھانچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام اپنی رائے کا اظہار کر کے تنقید و ملامت کا ہدف نہ بنتے، بلکہ اللہ کی طرف سے دیے ہوئے حکم پر عمل پیرا ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرتے تھے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک رائے پر عمل پیرا ہو جاتے تو اس صورت میں اپنی اپنی رائے ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کی اتباع واجب ہو جاتی۔

اس بحث کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحابہ کرام سے مشاورت ان امور میں ہوتی جو منصوص نہ ہوتے۔ اس لیے کہ منصوص امور میں مشاورت کی سرے سے گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

آپ کے لیے یہ بہتر درست نہ ہوتا کہ آپ صحابہ کرام سے مثلاً نماز ظہر یا عشاء یا نھام زکوٰۃ یا صیام رمضان کے متعلق ان کی رائے معلوم کرتے۔ اب چونکہ اللہ تعالیٰ نے امور دین کو امور دنیا سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ نظام شریعت میں دونوں کو شامل رکھا ہے اور پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو شاورت کا حکم دیا تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ مشاورت کا حکم امور دین اور دنیا دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ نیز امور دنیا میں آپ کی مشاورت کا تعلق بھی امور دین سے ہوتا تھا۔ وہ اس طرح کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ جب آپ امور دنیا کے متعلق صحابہ کرام سے مشورہ کرتے تو یہ مشورہ کفار کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمنوں کی سازشوں اور جنگی چالوں کو ناکام بنانے کے متعلق ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ کفاف کی زندگی گزارتے تھے جس میں بس نوت لایموت ہی کی گنجائش ہوتی تھی اس لیے آپ کو اپنی معاش اور امر دنیا کی تدبیر و انتظام کے سلسلے میں سرے سے کسی مشورے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صحابہ کرام سے امور دنیا کے متعلق آپ کا مشورہ دراصل امور دین سے ہی تعلق رکھتا تھا۔ ایسے معاملات میں اجتہاد رائے سے کام لینے اور غیر منصوص امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد رائے کو استعمال کرنے میں کوئی ذوق نہیں ہے۔ اس طریق کار میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے جو نئے پیدا شدہ امور کے احکام کے لیے اجتہاد رائے سے کام لینے کے قائل ہیں، نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے، کہ اجتہاد رائے سے کام لینے والے ہر مجتہد کا عمل مبنی بر صواب ہے، نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی غیر منصوص امور میں اجتہاد رائے سے کام لیتے تھے۔

قول باری (فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ) کا شاورت کے ذکر کی ترتیب میں آنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیر منصوص امور میں صحابہ کرام کے ساتھ مل کر اجتہاد رائے سے کام لیتے اور اپنی غالب رائے پر عمل کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگر آپ کسی منصوص امر میں جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی رہنمائی ہوجاتی۔ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے تو یقیناً آپ کی عزیمت شاورت پر مقدم ہوتی۔ اس لیے کہ نص کا دود، مشاورت سے پہلے ہی عزیمت کی صحت کا موجب ہوجاتا۔ اب جبکہ ترتیب آیت میں عزیمت کا ذکر مشاورت کے بعد آیا ہے تو یہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ عزیمت مشاورت کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے اور یہ کہ اس سے پہلے اس معاملے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی تھی۔

خیانت بہت بڑا جرم ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْفُرَ بِمَا كَفَرُوا) کسی نبی کا یہ کام نہیں ہو سکتا کہ وہ خیانت کر جائے ایک ذات میں لفظ (يَكْفُرُ) کو حرف یا م کی رفع کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی يُخَانُ (خیانت کیا جائے) کے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیانت کیے جانے کا خصوصی طور سے ذکر ہوا ہے۔ اگرچہ سب انسانوں کے ساتھ خیانت ممنوع ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے ساتھ خیانت کرنا کسی اور کے ساتھ خیانت کرنے کے مقابلے میں بہت بڑا گناہ ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (خَا جَزَبُوا الرَّجُلَ مِنْ الْأَدْنَانِ وَاجْتَنِبُوا كَذِبَ الْوُجَرِ) بتوں کی گندگی سے بچو اور تھوٹ بولنے سے پرہیز کرو، اگرچہ ہر قسم کی گندگی سے ہمیں بچنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن بت پرستی کی گندگی، دوسری تمام گندگیوں سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے اس سے بچنا زیادہ ضروری ہے جس سے یہی تاویل مروی ہے۔ ہجرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کا قول باری (يَكْفُرُ) حرف یا م کی رفع کے ساتھ ذات کی طرف خیانت کی نسبت کی جائے، ان کا کہنا ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر مال غنیمت میں سے سرخ رنگ کی ایک چھوڑا در چادر غائب ہو گئی، کچھ لوگوں نے کہا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ چادر لے لی ہو، اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی، جو جہنم نے لفظ (يَكْفُرُ) کی قرأت حرف یا، کی ذمہ کے ساتھ کی ہے، ان کے نزدیک اس کے معنی یخون کے ہیں یعنی خیانت کرے، غلول، عمومی طور پر خیانت کو کہتے ہیں لیکن بعد میں اس کا اخلاق مال غنیمت میں خیانت پر ہیونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو اتنا بڑا گناہ قرار دیا کہ آپ نے اسے کہا نہ کے درجے میں رکھا۔

قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے معدان بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام ثوبان سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے (من فارق الدوح جسدہ دھو بدی من ثلاث دخل الجنة) اسکو دال غلول والحدین جس شخص کی روح اس کے جسم سے اس حالت میں پرواز کر جائے کہ وہ تین باتوں، تکبر، غلول اور فحش سے بری ہو تو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا) حضرت عید اللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص تھا جو کدو کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جب اس کی وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ بہنم میں ہے، لوگوں نے اسے جاکر دیکھا تو اس کے جسم پر ایک چادر یا ایک لباس تھا جسے اس نے مال غنیمت سے اڑا لیا تھا۔ اس

مرفوعہ پر آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کے پاس اس قسم کا کوئی دھاگہ یا سوئی ہو تو وہ بھی واپس کر دے، اس لیے کہ یہ چیز قیامت کے دن اس کے لیے عارِ جہنم کی آگ اور ذلت کا باعث بنے گی۔

غلوں کے جرم کی پاداش کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی حدیثیں منقول ہیں تاہم نوروزی شے کو استعمال میں لے آنے اور پوشیدگی کا چارہ لے لینے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام اور تابعین سے کثرت روایات منقول ہیں۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں: خیر کی جنگ میں ہمیں کھانے پینے کی چیز ہاتھ آگئی۔ پھر لوگ آتے اور اس میں سے اپنی ضرورت کے مطابق لے جاتے۔ مسلمان سے منقول ہے کہ مدائن کی جنگ میں انھیں میدے کی روٹیاں، پنیر اور ایک چھری ہاتھ آگئی۔ انھوں نے چھری سے پیر کے ٹکڑے کیے اور لوگوں سے کہا بسم اللہ کر کے کھا لو۔ روایع بن ثابت انساری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا یحل لاحد یومن باللہ والیوم الآخر ان یرکب دابة من فئ المسلمین حتی اذا اعجبھا ردھا فیہ دلا یحل لامریح یومن باللہ والیوم الآخر ان یرکب دابة من فئ المسلمین حتی اذا اخلقہ ردھا فیہ۔ کسی شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت سے کوئی سواری کا جانور بٹھیکر اسے اپنے استعمال میں لے آئے۔ اگر اس نے یہ حرکت کر لی ہو تو خواہ وہ جانور بڑیوں کا ڈھانچہ ہی کیوں نہ رہ گیا ہو، پھر بھی وہ اسے مال غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے مسلمانوں کے مال غنیمت سے کوئی کپڑا چورا کر پھینکا حلال نہیں ہے۔ اگر کسی نے ایسا کر بھی لیا تو خواہ کپڑا بوسیدہ کیوں نہ ہو چپکا ہو پھر بھی وہ اسے واپس کر دے۔

اس حدیث کے حکم کو اس حالت پر مھول کیا جائے گا جب اس شخص کو اس کی ضرورت نہ ہو۔ لیکن اگر وہ ضرورت مند ہو تو فقہاء کے نزدیک اس چیز کو وہ اپنے استعمال میں رکھ سکتا ہے۔ حضرت یزید بن مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے یمامہ کی جنگ میں ایک مشرک کو مذب لگائی جس سے وہ اپنی گدی کے بل زمین پر گر پڑا۔ پھر انھوں نے اس کی تلوار لے لی اور اسے اسی تلوار سے قتل کر دیا۔

قول یا مریح (و لیعلم الذین ساقفوا وقیل لھم لعلوا قاتلوا فی سبیل اللہ او اذفعوا) اور تاکہ اللہ دیکھ لے کہ منافق کون ہے۔ وہ منافق کہ جب ان سے کہا گیا اؤ اللہ کی راہ میں جنگ کرو یا کم از کم اپنے شہر کی مدافعت ہی کرو (سدی اور ابن جریر کے) (اؤ اذفعوا) کا یہ

مفہوم منقول ہے کہ اگر تم ہمارے ساتھ مل کر قتال نہیں کرنا چاہتے تو کم از کم ہمارے ساتھ رہ کر ہماری جمعیت میں اضافے کا سبب بن کر مدافعت کرو۔ ابو جہل انصاری کا قول ہے: "اگر تم جنگ میں شریک نہیں ہونا چاہتے ہو تو کم از کم جنگی گھوڑوں کی دیکھ بھال کا کام سنبھال لو۔" ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص کی شمولیت مسلمانوں کی جمعیت میں اضافے، قوت و مدافعت میں بہتری اور بوقت ضرورت جہاد کے گھوڑوں کی دیکھ بھال میں فائدے کا سبب بن سکتی ہو اس پر جہاد میں شمولیت فرض ہو جاتی ہے۔

قول باری ہے (يَقُولُونَ يَا خَوَّاهِهِمْ مَا كُنْتُمْ فِي كُفْرٍ بِهِمْ) وہ اپنی زبانوں سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتیں) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ اول اس بات کی تاکید کہ ان باتوں کے کہنے والے یہی ہیں، کوئی دوسرا نہیں، کیونکہ بعض دفعہ مجازاً فعل کو اس کے غیر فاعل کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اس فعل کو پسندیدگی کی نظروں سے دیکھتا ہو جیسا کہ قول باری ہے (وَأَذَقْتُ لُقْمًا كُفْرًا) اور جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا (ظاہر ہے کہ قتل کا ارتکاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہود نے نہیں کیا تھا بلکہ ان کے آباء و جداد کے لئے) میں یہ واقعہ پیش آیا تھا البتہ یہ لوگ اس فعل کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَلَمَّا تَفَلَّنُوا أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) تو پھر اس سے پہلے تم انبیاء کا کیوں خون بہایا کرتے تھے) دوم اللہ تعالیٰ نے افواہ یعنی منہ کا ذکر کر کے زبان سے ادا کیے ہوئے جملوں اور ضبطِ تحریر میں لائے ہوئے جملوں کے درمیان فرق بیان کر دیا۔

شہداء زندہ ہیں اور اپنے رب کے رزق پارہے ہیں

قول باری ہے (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انھیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو حقیقت میں زندہ ہیں اپنے رب کے پاس رزق پارہے ہیں)۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس سے مراد جنت میں ان کا زندہ ہونا ہے اس لیے کہ موت کے بعد ان کی روحوں کی داپسی اگر جائز ہوتی تو پھر تناسخ اور "اداگوں" کے نظریے کو درست ماننا ضروری ہو جاتا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ شہداء پر موت طاری ہونے کے بعد

اگر جنت میں ان کی زندگی کی تاویل قبول کر لی جائے تو پھر اس سے آیت میں مذکورہ خیر کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ کسی بھی مسلمان کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ شہداء جنت میں دوسرے جنتیوں کی طرح زندہ ہوں گے۔ اس لیے کہ جنت میں کسی مدے کے ہونے کا سوال خارج از بحث ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول **قَسْوَحَيْنَ يَكَا اَسَاھُمْ اللّٰهُ مِنْ قَضٰیہ**۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے فضل سے جو کچھ دیا ہے اس پر وہ خوش ہیں) سے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ اپنی اس حالت پر خوش ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے **(وَلَا یَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِیْنَ لَمْ یَلْحَقُوْا اِیْھُمْ مِنْ حَلِیْفَہُمْۙ وَھُمْ مَطْمَئِنُّنَہُمْ)** کہ جو اہل ایمان ان کے پیچھے دنیا میں رہ گئے ہیں اور ابھی وہاں نہیں پہنچے ہیں (.....) یہ اہل ایمان آخرت میں ان سے جا ملیں گے۔ حقت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ہابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا **(لَمَّا اَصْدَبَ اَخْوَانُکُمْ یَا حَسَدُ جَعَلَ اللّٰہُ اِرْوَاھُہُمْ فِی حَوَاصِلِ طُیُوْرٍ خَصِیْرٍ تَحْتَ الْعَرْشِ تَرَوْنَہُمْ اِلَیْہِمْ لَیْلَۃً وَّ تَسْأَلُہُمْ مِنْ شَمَائِلِہَا وَ تَدَاوِیْ اِلَیْہِمْ قَضَائِلُہُمْ مَعْلُوقَۃٌ تَحْتَ الْعَرْشِ**۔ جب تمھارے بھائی اہل ایمان میں شہید ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحیں عرش کے نیچے بسنے والے سبز پرندوں کے پٹھوں میں ڈال دیں، اب وہ جنت میں بہنے والی نہروں کا پانی پیتے، اس کے پھل کھاتے اور عرش کے نیچے معلق قندیلوں میں بسیرا کرتے ہیں) حسن، عمر بن عبید، ابو ہریرہؓ اور واصل بن عطاءؓ کا یہی منسلک ہے۔

اس میں تناسخ کے قائلین کے مساک کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ تناسخ کے مسئلے میں اصل قایل اعتراض جو بات ہے وہ روحوں کا دنیا میں بار بار مختلف بھیسوں اور شکلوں میں آنا ہے اللہ تعالیٰ نے تو ایک قوم کو مار کر انھیں زندہ کرنے کی بھی خبر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَللّٰہُ تَدْرِیْ اَلَّذِیْیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِہِمْ وَّہُمْ اُلُوْفٌ حٰذِرَ الْمَوْتِ قَمَالَ لَہُمْ اللّٰہُ ہُوَ وَاَنْتُمْ حَاحِیَہُمْ۔ تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی غور کیا، جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ کر بھاگے تھے اور نہ اروں کی تلوار میں تھے، اللہ نے ان سے فرمایا مرنے جاؤ۔ پھر اس نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی) نیز یہ بھی خبر دی کہ مردوں کو

زندہ کرنا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ پس اسی طرح اللہ تعالیٰ شہیدوں کو بھی زندہ کر دیتا ہے اور جہاں چاہتا ہے ان کا ٹھکانہ بنا دیتا ہے۔ قول باری ہے (عِنْدَ رَبِّهِمْ يُدْخَلُونَ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اب ایسی جگہ ہیں، جہاں ان کے رب کے سوا کوئی اور نہ انہیں نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ نقصان اس سے ماذخر ہر مسافت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی ذات کی طرف مسافت کے ذریعے قُرب اور بُعْد کی نسبت درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ باقی جسم کے اوصاف میں بے شمار ہوتی ہیں۔ ایک قول ہے کہ (عِنْدَ رَبِّهِمْ) سے مراد ان کا ایسی جگہ پر ہونا ہے جہاں ان کے احوال کا علم صرف خدا کو ہے کسی اور کو نہیں۔

قول باری ہے (اللَّذِينَ هُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ أَتَى النَّاسَ فَكَذَّبُوهُمْ) اور وہ، جن سے لوگوں نے کہا۔ تمہارے خلاف بڑی فوجیں جمع ہوئی ہیں۔ تا آخر آیت۔ ابن عباسؓ، قتادہ اور ابن اسحاقؓ سے مروی ہے کہ جن لوگوں نے یہ خبر دی تھی، وہ ایک قافلے لے گئے، اس قافلے میں یوسفیان بھی تھا۔ مقصد یہ تھا کہ جب مسلمان احمد سے واپس جانے لگیں تو انہیں روکا جائے۔ دوسری طرف مشرکین کا ارادہ یہ تھا کہ ایک بار پھر پلٹ کر مسلمانوں پر حملہ کیا جائے۔ سدی کا قول ہے کہ یہ ایک بدو تھا جسے معاوضہ دے کر مسلمانوں تک یہ خبر پہنچا نہ پر ما مور کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص پر لفظ الناس کا اطلاق کیا یہ بات ان لوگوں کے بقول ہے جنہوں نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ دراصل یہ ایک شخص تھا۔ اس بنا پر ان کے نزدیک عموم کے لفظ کا اطلاق کر کے مخصوص مراد لیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں چونکہ الناس کا لفظ اسم جنس ہے اور یہ بات نو واضح ہے کہ تمام لوگوں نے یہ اطلاع نہیں دی تھی اس لیے اسم جنس اپنے مدلول کے کم سے کم عدد پر مشتمل ہے، جو ان میں سے صرف ایک ہے۔ یہ گنجائش اس لیے پیدا ہوئی کہ لفظ الناس اسم جنس ہے اور صرف ایک فرد مراد لینے پر اسم جنس کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: میں نے اگر لوگوں سے کلام کیا تو یہ غلام آزاد ہے۔ تو اس صورت میں ایک شخص سے کلام کرنے پر بھی اسے غلام آزاد کرنا ہوگا اس لیے کہ الناس اسم جنس ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں استغراق یعنی تمام افراد مراد نہیں ہیں اس بنا پر یہ صرف ایک فرد کو شامل ہوگا۔

آزمائش کے وقت ایمان والوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے

قول باری ہے اَفَاُخْشَوْنَهُمْ فَكَادَهُمْ اَيْسَاسًا۔ تم ان سے ڈرو۔ یہ سن کر ان کا ایمان اور بڑھ

سبخیل آدمی خود اینا دشمن ہوتا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور زکوٰۃ ادا کرنے میں بخل کریں ان کے لیے یہ حکم ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ اہل کتاب کے متعلق ہے؛ انھوں نے اپنی کتاب میں درج شدہ احکام الہی کو لوگوں سے بیان کرنے میں بخل کیا تھا۔ لیکن اس سے زکوٰۃ کے معنی لینے ادلی ہیں جس طرح کہ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لَا يَنْفِقُوهُنَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَكُلُوهُمْ هُمْ۔ جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تم انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو۔ یہ عذاب اس روز واقع ہوگا جب کہ اس سونے چاندی کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں کو اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا۔

قول باری (سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ) ابھی اس پر دلالت کرتا ہے سہل بن صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت البرہہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ما من صاحب كنز لا يصدق زكوة كنفه الا جيئ به يوم القيامة وبكنفه فيحمرى بها جبينه وجهته حتى يحكم الله بين عبادہ۔ جو شخص کسی خزانے کا مالک ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرنا ہو تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ حاضر کیا جائے گا اور پھر اس خزانے کو پگھلا کر اس کی پیشانی اور پھر کے کو داغا جائے گا۔ یہ عمل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ بندوں کا حساب و کتاب مکمل ہونے کے بعد ان کے بارے میں اللہ کا فیصلہ سنا دیا جائے گا) مسردق کا قول ہے کہ اللہ کا جو حق یعنی زکوٰۃ وہ ادا کرنے سے باز رہا ہوگا اسے ایک سانپ کی شکل دے دی جائے گی جو اس کی گردن سے آکر لپٹ جائے گا۔ وہ شخص کہے گا کہ میرے ساتھ میرا کیا تعلق ہے۔ جواب میں سانپ کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں۔ حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ اس کے گلے سے ایک آزد بابلٹ جائے گا جس کے دانت ہوں گے اور پھر وہ اس سے کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں جسے اللہ کی راہ میں خرچ میں تو بخل کرتا تھا۔

قول باری ہے (وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الْبَاقِيَةِ أَوْ لَوْ الْكِتَابِ لَتَبَتِنَّهُ إِلَهُاسٌ وَلَا تَكْتُمُونَهُ۔ ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمہیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہوگا۔ انھیں پوشیدہ نہیں رکھنا ہوگا) اس آیت کی تفسیر کا ذکر سورہ بقرہ میں گزر چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ اور سدیؒ سے مروی ہے کہ اہل کتاب سے مراد یہودی ہیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہاں یہود و نصاریٰ و دونوں مراد ہیں۔ جن اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے کوئی علم دیا گیا ہو اور پھر وہ اسے لوگوں سے چھپائے رکھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: اگر قرآن مجید میں ایک آیت نہ ہوتی تو میں تمہارے سامنے حدیثیں بیان نہ کرتا۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) نا آخر آیت۔ پہلے گروہ کے قول کے مطابق (لَكُنْ بِرَبِّكَ ذَلِيلًا) میں نغمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہوگی۔ اس لیے کہ یہود نے آپ کی صفات اور آپ کی باتوں کو چھپائے رکھا تھا۔ دوسرے حضرات کے قول کے مطابق فقیر کتاب کی طرف راجع ہوگی۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا بیان اور اللہ کی نازل کردہ تمام کتابوں کی باتیں ان میں داخل ہو جائیں گی۔

وجود باری تعالیٰ پر دلائل اور دہریت کی تردید

قول باری ہر اَنِّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَخَلْقِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَا يَآتِ بِدٰوْلٍ اِلَّا كِتٰبًا۔ زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ہوشمند لوگوں کے لیے بہت نشانیاں ہیں) ان چیزوں میں پائی جانے والی نشانیوں کے کئی جہات ہیں۔ اول کائنات کی ان اشیاء پر متضاد قسم کے اعراض اور اسوال کا آگے پیچھے ورد ہوتا ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے بڑھ کر ان اعراض کا وجود محال ہے۔ تمام اعراض و اسوال حادث ہوتے ہیں۔ نیز ہر وہ چیز جو محدث یعنی پیدا کرنے سے مقدم نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجسام کا خالق ان کی طرح کا نہیں ہوتا، اس لیے فاعل اپنے فعل کے شابد اور اس جیسا نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات پر بھی دلالت ہو۔ یہی جگہ ان چیزوں کا خالق قادر مطلق ہے اسے کوئی چیز عاجز اور لاچار نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وہ ان تمام چیزوں کا اول ان چیزوں کے ضمن میں پائے جانے والے تمام اعراض کا خالق ہے۔ نیز وہ ان چیزوں کے انشاء کو بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اس لیے کہ جو ذات قادر نہیں ہوتی اس سے کسی فعل کا صدور محال ہوتا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا فاعل قدیم و ہم نزل ہے اس لیے کہ ان اشیاء کے وجود میں آنے کی محنت کا دار و مدار کسی صانع قدیم پر ہوتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو فاعل کسی اور فاعل کا محتاج ہوتا اور وہ کسی اور فاعل کا اور پھر یہ سلسلہ اس طرح چلتا کہ کسی مدخل

میں اس کا انتظام نہ ہوتا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا صانع علم والا ہے اس لیے کہ کسی ٹھوس اور پختہ کام کا صدور صرف ایسی ذات سے ہو سکتا ہے جو اس کام کا اس کی انجام دہی سے پہلے ہی درست علم رکھتا ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان کا خالق، حکیم و عادل ہے اس لیے کہ وہ کسی چیز امر کی انجام دہی سے متغنی ہے۔ اسے اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ نیز قبیح کی قبحیت کا اسے علم بھی ہے، اس بنا پر اس کے تمام افعال نہ صرف مبنی پر عدل ہیں بلکہ درست بھی ہیں۔

آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا خالق ان سے کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتا، اس لیے کہ اگر بات یہ ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہوتیں یا تو وہ ان کے ساتھ من کل الوجود مشابہت رکھتا ہوگا یا بعض وجوہ کی بنا پر مشابہ ہوگا۔ اگر پہلی بات ہوگی تو پھر وہ ان اشیاء کی طرح خود بھی حادث ہوگا۔ اگر دوسری بات ہوگی تو اس صورت میں بنا بریں وجہ اس کا حادث ہونا ضروری اور واجب ہوگا، اس لیے کہ در مشابہ چیزوں کا اس مشابہت کی بنیاد پر ایک ہی حکم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس پیلو سے حدوث کے حکم میں دونوں کا یکساں ہونا واجب ہو جاتا ہے، آسمانوں اور زمین کا ستونوں کے بغیر قائم رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں گرنے سے روک رکھنے والی ذات ان کے مشابہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ جیسے ایک جسم کے سہارے ستونوں کے بغیر ان کا قائم رہنا محال ان کے علاوہ دیگر دلائل جو آیت کے ضمن میں موجود ہیں۔ رات اور دن کی اللہ کی ذات پر دلالت

اس طرح ہوتی ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر موجود ہونے میں وجود مینا ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اجسام از خود وجود میں آجانے نیز گھٹنے بڑھنے کی قدرت نہیں رکھتے، ان دونوں کا تقاضا ہے کہ ان کا کوئی محدث یعنی انھیں وجود میں لانے والا ہو، اس لیے کہ انھیں وجود میں لایا گیا ہے اور وجود میں لانے والے کے بغیر کسی حادث کا وجود میں آجانا محال ہے۔ اس لیے دو وجہ سے یہ ضروری ہو گیا کہ انھیں وجود میں لانے والا نہ تو جسم ہوا ورنہ ہی جسم کے مشابہ ہو۔ اول یہ کہ اجسام اپنے جیسے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتے، دوم یہ کہ جسم سے مشابہت رکھنے والی چیز پر حدوث کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر رات اور دن کا حامل یعنی خالق خود حادث ہوتا تو وہ کسی وجود میں لانے والے کا محتاج ہونا اور یہ دوسرا کسی تیسرے کا اور یہ تیسرا کسی چوتھے کا محتاج ہو پھر یہ سلسلہ کہیں جا کر اختتام پذیر نہیں ہوتا۔ اور چونکہ یہ تسلسل محال ہے اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ ایسے صانع قدیم کا اثبات کیا جائے جو اجسام سے مشابہت نہ رکھتا ہو۔ واللہ اعلم۔

اللہ کی راہ میں کمر بستہ رہنے کی فضیلت

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا۔ اے ایمان والو! صبر سے کام لو، بائیں پرستوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ اور حق کی خدمت کے لیے کمر بستہ رہو، حسن، قتادہ ابن جریج اور ضحاک سے اس کی تفسیر منقول ہے۔ طاعت اللہ پر صبر سے کام لو، اپنے دین پر ڈٹ جاؤ نیز اللہ کے دشمنوں کے آگے سینہ سپر ہو جاؤ اور اللہ کی راہ میں کمر بستہ ہو جاؤ۔ محمد بن کعب القرظی کا قول ہے: اپنے دین پر ڈٹ جاؤ تم سے کیسے گئے میرے وعدے کے پورا ہونے کا صبر سے انتظار کرو اور اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ۔ زید بن اسلم کا قول ہے: ”جہاد میں صبر سے کام لو۔ دشمن کا صبر سے مقابلہ کرو اور اس کے مقابلہ کے لیے گھوڑے پالی رکھو۔“ ابوسلمہ بن عبد الرحمن کا قول ہے: ایک نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں جھے بیٹھے رہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھے رہنے کے متعلق فرمایا (فَذَلِكُمْ الرِّبَاطُ يَهِيَ رِبَاطُكُمْ) قول باری ہے: وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِمُونَ مِثْلَهُ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَوَّلَ بِلَاءٍ بَوَّءْتُمْ لَكُمْ غُورًا جس کے ریعے تم اللہ کے دشمن اور اپنے دشمن پر ردِ عیب رکھتے ہو) سلیمان نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (رِبَاطُ يَوْمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ وَمِنْ مَاتَ نَفْسُهُ وَتَقِيَتْهُ الْقَبْرِ وَنَمَلُهُ عَمَلُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) اللہ تعالیٰ کے راستے میں ایک دن کی پہرہ داری ایک مہینے کے روزوں اور قیام لیل سے افضل ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں دنیا سے گزر جائے گا وہ قبر کے ابتلا سے محفوظ رہے گا اور اس کا یہ عمل قیامت تک بڑھتا ہی رہے گا (حضرت عثمان نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا) (حَرَسَ لَيْلَةٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنَ الْفِ لَيْلَةٍ قِيَامَ لَيْلَةٍ صِيَامَ نَهْأَ رَهْأَ) اللہ کے راستے میں ایک رات کی پہرہ داری ایک ہزار سالوں کے قیامِ لغنی عبادت اور ان کے دنوں کے روزوں سے افضل ہے۔ واللہ اعلم۔

سُورَةُ النِّسَاءِ

رشتوں کا احترام ضروری ہے

قول باری ہے (وَاقْتُلُوا اللَّهَ الْمَدْي كَسَاءَ لَوْ نَبِيَهُ وَالْأَرْحَامِ بِأَسْمَاءِ ذُرِّيَّتِهِ مَا وَاسَطَهُ دَعَا تَمَّ اِيك دوسرے سے اپنا حق مانگتے ہو اور رشتہ و قرابت کے تعلقات کو بگاڑنے سے پرہیز کرو) حسن، نجا بد اور ابراہیم کا قول ہے کہ آیت کا وہی مفہوم ہے جو اس قول کا ہے "اسمائك بالله و بالرحيم (میں تجھ سے اللہ اور رشتہ داری کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہوں) ابن عباس، قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے "رشتہ و قرابت کے تعلقات کو توڑنے اور بگاڑنے سے پرہیز کرو" آیت میں اللہ کے نام پر اور اس کا واسطہ دے کر سوال کرنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔ بیٹ نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عمر سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من مسأى بالله فاء هو) جو شخص اللہ کا واسطہ دے کر اور اس کا نام لے کر سوال کرے اس کا سوال پورا کر دیا کرو) معاذ بن سوبان بن مہون نے حضرت براء بن عازب سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیں سات باتوں کا حکم دیا تھا، ان میں سے ایک بات قسم کا پورا کرنا بھی تھی۔ اس روایت کی بھی اسی مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے جس پر سابقہ روایت دلالت کرتی ہے۔ قول باری (والأرحام) میں رشتہ داری کی عظمت اور اہمیت بیان کی گئی ہے نیز اسے بگاڑنے یا توڑنے کی ممانعت کی تاکید بھی ہے اللہ تعالیٰ نے ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا (فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوا فِى الْاَرْضِ وَتُهْلِكُوا اَنْفُسَكُمْ) اگر تم روگردانی کرو گے تو اس کے بعد عین ممکن ہے کہ زمین میں فساد برپا کرنے پھر دور رشتہ داری کے تعلقات کو بگاڑنے پہلے بناؤ) اللہ تعالیٰ نے فساد فی الارض کے ساتھ قطع رحمی کو مفہون کر کے اس جرم کی سنگینی کو واضح کر دیا ہے

قول باری ہے (لَا تَتَّبِعُوا فِى مَوَاحِشِ اَلَّذِى لَكُمْ ذِكْرُكُمْ) کسی مومن کے بارے میں نہ یہ لوگ کسی قرابت داری کا پاس کرتے ہیں اور نہ قول و قرار کا لفظ "ال" کے متعلق قول ہے کہ اس سے مراد

قزابت داری ہے، اسی طرح قول باری ہے (وَالْمَوَالِدِينَ احْسَانًا مِّنْ مِّدَى الْقُرْبَىٰ وَ اَلَيْسَ مَالِي الْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ)۔ ماں باپ کے ساتھ نیک برتاؤ کرو، قزابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور یتیموں اور پڑوسی رشتہ دار سے حسن سلوک کرو، رشتہ داری کی حرمت کی عظمت کے بیان میں قرآن مجید کی تائید میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے زہری سے۔ الخضر نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے، انھوں نے حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (يَقُولُ) اللَّهُ اَنَا الرَّحْمَنُ وَ هِيَ الرَّحْمَةُ شَقِقتُ لَهَا مِنْ اِسْمِي فَصَنَدَ صَدَهَا وَ صَلَّتهُ مِنْ قَطْعِهَا بَشْتَهُ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، میرا نام رحمن ہے اور رشتہ داری کا نام رحم ہے، میں نے اپنے نام سے اس کا نام رکھا ہے، اس لیے جو شخص رشتہ داری کا پاس کرے گا، میں بھی اس کا پاس کروں گا اور جو شخص قطع رحمی کرے گا میں بھی اس سے قطع تعلق کر دوں گا)

بہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ان کے ماموں حیان بن بشر نے، انھیں محمد بن الحسن نے امام البخاری سے، انھیں قانع نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا مَا مِنْ شَيْءٍ اَطْيَعَ لِلَّهِ فَيَسِّرَ اَعْجَلَ ثَوَابًا مِنْ صَلَوةِ الرَّحْمَنِ وَ مَا مِنْ عَمَلٍ عَصَى اللَّهَ بِيَهٍ اَعْجَلَ عَقَابَةً مِنَ الْبَغْيِ وَ الْمِيْمِينِ الْقَاحِظَةِ۔ اللہ کی اطاعت میں کوئی عمل صدر رحمی سے بڑھ کر نہیں ہے، جس کی بڑا جلد اثر جلد مل جاتی ہو اور اللہ کی نافرمانی میں بغاوت اور بغاوتی قسم سے بڑھ کر کوئی عمل نہیں جس کی نہ اکہم سے کم وقت میں مل جاتی ہو)

بہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں خالد بن قاض نے، انھیں صالح المہسی نے، انھیں یزید زناشی نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اِنَّ لَكُمْ لَصَلَاةً) الرَّحْمِ يَزِيدُ اللَّهُ بِهِمَا فِي الْعَمْرِ وَيُدْفَعُ بِهِمَا مِثْلَةَ السَّوءِ وَ يُدْفَعُ اللَّهُ بِهِمَا الْخُذْرُ وَ الْمَكْرُوهَ صَدَقَ خِرَاتٍ اَوْ صَدْرَ حَمِيٍّ كَيْ ذَرِيَ اللہ تعالیٰ عمر میں برکت دیتا ہے اور بری موت کا خطرہ دور کر دیتا ہے۔ نیز ڈروالی بات اور تکلیف میں مبتلا کرنے والی ناپسندیدہ چیز کو بھی ہٹا دیتا ہے۔

بہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں حمید بن نے، انھیں غنیان نے زہری سے، انھوں نے حمید بن عبد الرحمن بن عوفؓ سے، انھوں نے اپنی ماں ام ہنودؓ بنت عقیبہ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرمانے ہوئے سنا تھا (افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح) بہترین صدقہ

ہے جو دشمنی رکھنے والے رشتہ دار پر کیا جائے حمیدی نے انکا شیخ معنی دشمن کے بیان کیے۔ اسی روایت کو سفیان نے زہبی سے، انھوں نے ایوب بن بشر سے، انھوں نے حکیم بن ہوام سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصدقة علی ذی الرحم المکاشف حقد بنت سیرین نے رباب سے، انھوں نے سلمان بن عمار سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الصدقة علی المسلمین صدقة وعلی ذی الرحم انتنان لانها صدقة وصله مسلمانوں پر صدقہ نہ صرف ایک صدقہ کے ثواب کا حامل ہوتا ہے اور رشتہ دار پر صدقہ کرنا دو صدقوں کے ثواب کا حامل ہوتا ہے، اس لیے کہ دوسری صورت صدقہ اور صلہ رحمی کی دونوں پر مشتمل ہوتی ہے)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب وسنت کی دلالت کی روشنی میں صلہ رحمی کا وجوب اور اس پر ثواب کا استحقاق ثابت ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ دار پر صدقہ کے کو صدقہ اور صلہ رحمی کی دونوں کی قرار دیں اور یہ بتا دیا کہ صدقہ کے ثواب کے استحقاق کے ساتھ ساتھ ایسا شخص صلہ رحمی کی بنا پر بھی ثواب کا مستحق ہو گا۔ اس سے ایک اور مسئلے پر دلالت ہو گئی کہ محرم رشتہ دار کو کوئی چیز ہبہ کرنے کے بعد نہ اس میں رجوع درست ہوتا ہے اور نہ فصیح ہی، خواہ ہبہ کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور۔ کیونکہ ایسا ہبہ اس حیثیت سے صدقہ کی طرح ہو گیا کہ اس میں اللہ کی خوشنودی اور ثواب کا استحقاق مطلوب ہوتا ہے جس طرح کہ صدقہ کا مقصد بھی خیر الہی اور ثواب کا استحقاق ہوتا ہے، جس کی بنا پر اس میں رجوع کر لینا درست نہیں ہوتا۔ یہی حیثیت محرم رشتہ دار کو صدقہ کرنے کی ہوتی ہے۔ اس دلالت کی بنا پر باپ کے لیے اپنے بیٹے کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں ہے، جس طرح کہ بیٹے کے علاوہ کسی اور محرم رشتہ دار کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کی حیثیت صدقہ جیسی ہوتی ہے۔ البتہ اگر باپ صدقہ دینا چاہے تو ایسی صورت میں ہبہ کی ہوتی چیز بیٹے سے واپس لے لینا اسی طرح درست ہے جس طرح بیٹے کی اور دوسری چیزیں لے لینا درست ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتاب وسنت میں صلہ رحمی کے وجوب کے سلسلے میں محرم رشتہ دار اور غیر محرم رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو خواہ وہ محرم نہ ہوں مثلاً چچا زاد بھائی یا دور کے رشتہ دار وغیرہ کو ہبہ کی ہوتی چیز میں رجوع کرنے کی ممانعت ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس معاملے میں اگر ہم دو شخصوں کے درمیان صرف نسبی تعلق کا اعتبار کریں تو پھر کل بنی آدم کا اس میں اتنے اک واجب ہو جائے گا، اس لیے کہ تمام انسان ہبہ کرنے والے سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، ان سب کا سلسلہ نسب حضرت نوح علیہ السلام اور ان سے قبل حضرت آدم علیہ السلام

پراختتام پذیر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات مہرے سے غلط ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ جس رشتہ داری کے ساتھ اس حکم کو تعلق ہو وہ ایسی ہو کہ طرفین میں ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت، ضمن کر لیں تو ان دونوں کے مابین نکاح درست نہ ہو۔ اس لیے کہ ایسے رشتہ داروں کے علاوہ باقی ماندہ رشتہ داروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر ان کی حیثیت اجنبیوں کی سی ہوتی ہے۔

زید بن علاقہ نے اسامہ بن ثمر کیٹ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اس وقت منیٰ میں خطبہ دے رہے تھے۔ دورانِ خطبہ آپ نے ذیابا امات وایا لکد اخذک واخلک شواذ نا لک فاذا نا لک۔ پہلے اپنی ماں، اپنے باپ اور اپنے بھائی بہنوں کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اس کے بعد ان رشتہ داروں کے ساتھ جو درجہ بدرجہ تم سے قریب ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہماری بیان کردہ بات کی صحت پر دلالت کر رہا ہے۔ تاہم اس کے باوجود اسے اپنے دور کے ایسے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قرب نہ ہونے کی بنا پر مضبوط رشتہ داری نہ ہو جس طرح کہ پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس حکم کی وجہ سے تحریم نکاح یا زوجہ فی الہیہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا بعینہ ہی صورت غیر مجرم رشتہ داروں کی بھی ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن چونکہ اس کی وجہ سے تحریم نکاح کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا اس لیے ان کی حیثیت اجنبیوں جیسی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جو کہ ازراہ ظلم قیاموں کا مال کھا جاتے ہیں، تو وہ اپنے پیشوں کو آگ سے بچھ لینے میں) نازل فرمائی، انھیں شخص کے زیرِ کفالت کوئی یتیم تھا، اس نے اس کا کھانا پینا علیحدہ کر دیا حتیٰ کہ اگر اس کا پس خوردہ بچ رہتا تو اس سے رکھ دیتا اور یتیم ہی کو اسے کھانا پڑتا یا یہ کہ وہ خراب ہو جاتا، اس طریق کار سے بڑی بقیں پیش آئیں اور لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان دفعوں کا ذکر کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت **وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ أَصْلَاحُهُمْ خَيْرٌ وَأَنْ تَحْاطَبُوا لَهُمْ خَاسِرٌ إِنَّكُمْ تَارِدُونَ** نازل فرمائی۔ اس کے بعد سرپرستوں نے یتیموں کا کھانا پینا اپنے ساتھ ملا لیا اس بارے میں یہی صحیح روایت ہے۔

وہ گویا قول باری (وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ) تو اس کا اس واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر مراد یہ نہیں لیا کہ یتیموں کو ان کا مال حوالے کر دو، جلد ہی یتیمی کی حالت میں ہوں۔ یعنی بالغ نہ ہوئے ہوں، ان کا مال انھیں حوالے کرنا اس وقت واجب ہونا ہے جب وہ بالغ ہو جائیں اور سمجھ بوجھ کے آثار ان میں نظر آنے لگیں۔ ان پر یتیم کے اسم کا اس لیے اطلاق کیا گیا کہ یتیمی کا زمانہ گزرنے میں انھیں زیادہ عرصہ نہیں ہوا۔ جس طرح کہ عدت کے اختتام کے قریب کو بلوغ اہل، یعنی مدت ختم کر لینے کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (فَإِذَا بَلَغَتِ الْأَجَلَ حَتَّىٰ حَامِسُكُوهُنَّ يَبْعُودُوهُنَّ أَوْ يَسْرِخُوهُنَّ يَبْعُودُوهُنَّ) جب یہ اختتام مدت کو پہنچ جائیں تو انھیں یا تو بھیلے طریقے سے اپنے عقد زوجیت میں روک لیا، بھیلے طریقے سے انھیں جانے دو) اس پر ترتیب آیت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ حَاشِيَهُمْ وَعَلَيْهِمْ) جب تم ان کا مال ان کے حوالے کرنے لگو، تو لوگوں کو اس پر گواہ بنالو (بلوغ سے پہلے ان پر ٹوکوں کہ گواہ بنا کر دست نہیں ہوتا، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بزرگ بلوغ کے بعد کا زمانہ مراد ہے۔ پھر انھیں یتیم یا تو اس لیے کہا گیا کہ یتیمی کا دور گھٹا نے حال ہی میں گزرا ہے یا اس لیے کہ وہ اپنے اپنے باپ سے محروم ہو گئے ہیں، بلکہ ایسی صورت میں عام مشاہدہ یہی ہوتا ہے کہ ان میں اپنی ذات کے لیے تصرفات کرنے اور بطریق احسن اپنے امور کی تدبیر اور دیکھ بھال میں ضعف اور کمزوری کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ اس وقت ان میں وہ کیفیت نہیں ہوتی جو بزرگ اور سمجھے ہوئے لوگوں میں زندگی کے معاملات سمجھانے اور سوجھ بوجھ کی پیشگی کے سلسلے میں ہوتی ہے۔

یزید بن ہرمز نے روایت کی ہے کہ سیدہ بن عامر نے حضرت ابن عباسؓ کو لکھ کر پوچھا کہ یتیمی کی مدت کا انقطاع کب جا کر ہوتا ہے؟ آپ نے اسے جواب میں لکھا کہ جب اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر آنے لگیں تو اس کی یتیمی کا زمانہ منقطع ہو جاتا ہے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں: ایک شخص عمر کے لحاظ سے اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کی ڈاڑھی

اس کی مٹھی میں آجاتی ہے لیکن ابھی تک اس سے یتیمی کی کیفیت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ نے دراصل یہ بتایا ہے کہ بعض دفعہ ایک شخص یتیم کا لفظ اس کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اس وجہ سے منطبق ہوتا ہے کہ اس کی عقل میں ابھی پختگی نہیں ہوتی یہ اور اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر نہیں آتے ہیں۔ اس طرح آپؐ نے ایک شخص یتیم کے اسم کا اطلاق کیسے کیسے اس میں رائے کی کمزوری اور عقل کی نا پختگی کو ضروری قرار دیا۔ بعض دفعہ یتیم کے اسم کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جس کا باپ اسے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو چکا ہو۔ نیز ایسی عورت کو بھی یتیم کہا جاتا ہے جو اپنے شوہر کے بعد تنہا رہ گئی ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (تستأمر الیتیمۃ فی نفسہا۔ شوہر کے بغیر رہ جانے والی عورت سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے گی) اور ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کی صورت میں نکاح کے معاملے میں اس کی رائے معلوم کی جاتی ہے۔ ایک شاعر کا شعر ہے۔

ہ ان القبور تسکح الایامی النسوة الادامل الیتامی

قبروں کا ان عورتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے جو شوہروں کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔

تاہم اتنی بات واضح ہے کہ جب کوئی شخص ادھیر عمر کا یا بوڑھا ہو جائے اس پر یتیم کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص ناقص العقل اور ضعیف الراے ہو تو اس کے بارے میں ہمیں کے زمانے سے اس کے قرب کے اعتبار کے سوا اور کوئی پادہ نہیں ہوتا۔ جبکہ بڑی عمر کی عورت کو اس وجہ سے یتیم کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر رہتی ہے۔ اور بڑی عمر کے مرد کو باپ کے بغیر ہونے کی وجہ سے یتیم نہیں کہا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ اپنے کس بچے کی سرپرستی کرتا اور اس کے معاملات کی دیکھ بھال کے علاوہ اسے اپنے ساتھ رکھتا ہے، اس لیے باپ کے بغیر رہ جانے کی صورت میں وہ یتیم کہلاتا ہے۔ اس بنا پر بالغ ہو جانے کے بعد بھی جب تک اس کی حالت کمزور اور اس کی سمجھ بوجھ ناقص ہوتی ہے، اسے یتیم کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس عورت کو یتیم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر ہوتی ہے جس کی پناہ اور حفاظت میں وہ زندگی گزارتی ہے، اس لیے اگر وہ بوڑھی بھی ہو جائے اس کے ساتھ یہ نام چپکا رہتا ہے۔ کیونکہ اس عمر میں بھی شوہر کا وجود اس کے لیے مہم حیثیت نہ رکھتا ہے جو بچے کے لیے باپ کا وجود رکھتا ہے کیونکہ شوہر ہی اس کی حفاظت، کفالت اور نگرانی کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لیے جب عورت شوہر سے محروم ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے اسے یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں اسے یتیم کہا جاتا ہے، جس طرح کہ مہرین اور نابالغ بچے کو اس لیے یتیم کہا جاتا ہے کہ وہ اس شخص (یعنی باپ سے) محروم ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور کفالت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (الَّذِي جَاءَ بِكَ عَلَى الْوَحْيِ عَلَى الْوَحْيِ) مرد عورتوں پر قوام ہیں (یعنی ان کو حفاظت اور نگہبانی کرنے اور ان کی ضروریات مہیا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ نیز ارشاد ہے (وَالَّذِي لَقَوْهُوَ إِلَيْكَ اللَّيْلَ تَنجِي بِالْقَسْطِ) اور یہ کہ تم تینوں کے بارے میں انصاف پزیر نہ رہو) اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت کا قیم، یعنی حفاظت اور نگہبانی کرنے والا نیز اس کی ضروریات مہیا کرنے والا قرار دیا جس طرح کہ تینم کے دئی کو اس کا قیم قرار دیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا يَتِمُّ بَعْدَ حِلْمٍ عَقْلٌ) اور سمجھ بوجھ اچانے کے بعد تینمی باقی نہیں رہتی) آپ کا قول دراصل تینمی کی حقیقت کا بیان ہے۔ اس بنا پر یلوغت کے بعد کسی کو تینم کہنا مجازاً ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

کمزور اور ضعیف العقل پر تینم کے اسم کی حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کی روشنی میں ہم نے جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ ایک مسئلے میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دال ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے خاندان کے تینوں کے لیے وصیت کر جائے اور اس خاندان کے افراد بے شمار ہوں، تو اس صورت میں ایسے تینوں کے لیے یہ وصیت جاری ہو جانے لگی جو فقیر اور تنگ دست ہوں گے، اس لیے کہ تینم کا اسم پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے بیان کی، انھیں حسن بن ابی الزریع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے کہ

”دولت نادانوں کے حوالے نہ کی جائے“

قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا) اور اپنے مال جنھیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے، نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو) میں السفہاء سے مراد تمھارا نادان بیٹا اور تمھاری نادان بیوی ہے۔ پھر فرمایا، قول باری (قَبِيلًا) سے مراد تمھاری زندگی کے قیام کا ذریعہ ہے۔ یہ بھی ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اتَّقُوا اللَّهَ فِي الضَّعِيفِينَ الِيتِيمِ وَالْمَرْثَةِ وَكَزُرُونَ، تینم اور عورت کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تینم کو ضعیف کا نام دیا۔

آیت میں مال سوا کر کرنے کے لیے سوچو بوجھ کے آثار کے ظہور کو مشروط قرار نہیں دیا گیا۔ ظاہر آیت کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد تینم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے، خواہ اس میں عقل اور سمجھ کے آثار نظر آئیں یا نہ آئیں یا البتہ قول باری (حَتَّىٰ إِذَا يَلْعُوُا السَّكَّاحَ) فَإِنِ اسْتَحْتُمُ مِنْهُمْ دُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہمیت پاؤ تو ان کے

مال ان کے حوالے کر دو) میں اس کی شرط لگا دی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر بلا غنت سے لے کر بچپن برس کی عمر تک عمل ہو گا جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا اور اس وقت بھی اس میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے تو بھی اس کا مال اس کے حوالہ کر دینا واجب ہو گا اس لیے کہ قول باری ہے۔ (وَالْوَالِدَتَا عَلَىٰ أَمْوَالِهِمَا قَتْلَ الْعَمَلِ) یہ قول ان کا مال اس کے حوالے کر دو) اس آیت کے مقتضی اور ظاہر پر بچپن برس کی عمر کے بعد عمل ہو گا۔ اس سے پہلے اہلیت کے وجود کے بغیر مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اہلیت اور سمجھ بوجھ کا پایا جانا مال حوالہ کرنے کے وجہ کی شرط ہے۔ یہ توجیہ اس لحاظ سے قابل قبول ہے کہ اس کے تحت دونوں میں سے ہر آیت کے ظاہر کے مقتضی اور فائدے پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر ہم تمام حالتوں میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اعتبار کر لیں تو اس سے دوسری آیت کے حکم کا بالکلہ استعاضا لازم آئے گا یہ دوسری آیت (وَالْوَالِدَتَا عَلَىٰ أَمْوَالِهِمَا) ہے اس لیے کہ اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کی شرط وجود نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں کسی قرینہ اور سمجھ بوجھ کے آثار کے وجود کے بغیر مطلقاً مال کو ان کے حوالہ کر دینا واجب قرار دیا ہے۔ جب دو آیتیں اس طرح دارد ہوں کہ ایک میں حکم کا ایجاب کسی قرینہ کو متضمن ہو اور دوسری آیت کسی قرینہ کو متضمن نہ ہو اور ہمارے لیے ان دونوں کے حکموں پر عمل کر کے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہو گا کہ ہم ان دونوں کو صرف ایک کے فائدے تک محدود کر کے دوسری آیت کے فائدے کو ساقط کر دیں۔

ہمارے بیان سے جب تیم کو اس کا مال حوالے کرنے کا وجہ ثابت ہو گیا۔ کیونکہ قول باری سے (وَالْوَالِدَتَا عَلَىٰ أَمْوَالِهِمَا) نیز ترتیب آیت میں یہ قول بھی ہے (وَإِذَا كَفَرْتُمْ كُفْرُكُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَاشِفٍ إِلَيْكُمْ أَعْيُنُهُمْ)۔ تو یہ بات اس پر بھی دلالت کر گئی کہ مال پر قبضہ کرنے کے متعلق اس کا اقرار جائز ہے کیونکہ قول باری (وَإِذَا كَفَرْتُمْ كُفْرُكُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَاشِفٍ إِلَيْكُمْ أَعْيُنُهُمْ) مال پر ان کے قبضہ کے اقرار کے سلسلے میں گواہ بنا لیتے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس میں تیم پر پابندی لگانے کی نفی اور اس کے تصرف کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ جس شخص پر پابندی لگی ہو، اس کا اقرار درست نہیں ہوتا اور جس پر گواہ بنانا واجب بہرہ و تلبہ اس کا اقرار جائز ہوتا ہے۔

قول باری اُولَٰئِكَ تَبَدَّلُوا الْخَيْرَاتِ بِالْأَشْيِءِ کی تفسیر میں مجاہد اور ابوصالح سے مروی ہے کہ حرام کو حلال سے نہ بدلو۔ یعنی اپنے حلال ذائقہ کا بدل بدل باری کی بنا پر حرام نہ بنا لو کہ مثلاً تم تیم کا مال صرف کرنا شروع کر دو یا ان تک کہ وہ ختم ہو جائے یا اسے اپنی تجارت میں لگا دو یا اسے اپنے

لیے روک کر تنیم کو کوئی اور مال دے دو۔ اس صورت میں تنیم کا جو مال تم لوگ دے وہ حرام اور خبیث مال ہوگا اور تم اسے اپنا حلال مال دے دو گے، جو اللہ تعالیٰ نے تمہیں بطور نذوق دیا ہے بلکہ تمہیں چاہیے کہ تنیموں کو ان کے اموال اصل صورت میں حوالے کر دو۔ یہ تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنیم کے ولی اور سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے قرضہ لے اور نہ ہی اس میں اس طرح ادل بدل کرے، بلکہ اسے اپنے لیے روک کر اس کی جگہ تنیم کو کوئی اور مال دے دے، تاہم اس تفسیر میں یہ دلالت نہیں ہے کہ ولی کے لیے تنیم کے مال میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ ممانعت تو صرف اس کی ہے کہ وہ تنیم کے مال کو اپنے لیے روک کر اس کی جگہ کوئی اور مال اسے دے دے۔ اس تفسیر میں یہ دلالت بھی ہے کہ ولی کے لیے تنیم کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے کوئی چیز اس کی قیمت کے برابر قیمت دے کر خرید لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ولی کو اپنی ذات کے لیے تنیم کے مال میں کوئی اول بدل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ اور یہ حکم استدلال کی تمام صورتوں کو شامل ہے، اس سے صرف وہ صورت مستثنیٰ ہے جس کے جواز کی دلیل موجود ہو۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جواز کی صورت یہ ہے کہ ولی تنیم کے مال میں سے جو چیز لے، اس کے بدلے میں اسے جو چیز دے، اس کی قیمت پہلی چیز کی قیمت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔

سعید بن المسیب، زہری، صفحہ ۱ اور سعدی نے قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ جید یعنی کھرے کے بدلے کھڑا مال اور پلے ہونے پر بے جانور کے بدلے دہلا تیل یا جانور نہ دو۔ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) اور ان کے مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھا جاؤ۔ کی تفسیر میں مجاہد اور سعدی سے منقول ہے کہ یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھاؤ۔ انہیں یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملانے سے روک دیا گیا ہے۔ ملانے کی صورت یہ ہے کہ ولی تنیم کا مال بطور قرض لے لے اور اس طرح اس کا مال ولی کے ذمہ دین بن جائے اور پھر ولی اس مال اور اس کے منافع میں سے کھانے کا جواز پیدا کرے۔ قول باری ہے (إِنَّهُ كَانَ خَوَّابًا كَثِيرًا) یہ کارروائی بڑے گناہ کی بات ہے) ابن عباسؓ، مجاہد حسن اور قتادہ کا قول ہے یہ بڑا گناہ ہے۔ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ یا بالغ ہو جانے اور سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے کے بعد یتیموں کو ان کے مال واپس کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ اس کا مطالبہ نہ بھی کریں اس لیے کہ واپسی کا حکم مطلق ہے اس میں کوئی شرط نہیں ہے کہ یتیموں کی طرف سے اس کا مطالبہ ہونے پر انہیں

واپس کیا جائے، بلکہ واپس نہ کرنے پر غذاب کی دھمکی سنائی گئی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس کے پاس کسی آدمی کا مال ہو اور وہ اسے واپس کرنا چاہے تو اس کے لیے مستحب طریقہ یہ ہے کہ ایسی پر لوگوں کو گواہ بنائے، کیونکہ قول باری ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ)۔ واللہ الموفق۔

کم عمر بچے بچیوں کا نکاح کرا دینا

اسلام کسی کو بھی یتیم بچیوں کے ساتھ نا انصافی کی اجازت نہیں دیتا

قول باری ہے اَوَانْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاٰیٰتِ اٰمٰطًا بَنٰکُمْ مِنْ
النِّسَاءِ مَدْنٰی وَ تُلَدَتْ وَرَیْعٌ۔ اور اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں
تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو۔ زہری نے عہد سے روایت کی ہے
کہ میں نے اپنی خالہ حضرت عائشہؓ سے اس آیت کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: میرے بھانجے
یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی تھی۔ اس کے مال اور حسن و جمال سے اسے رغبت
ہو جاتی اور وہ اس سے نکاح کرنے کا ارادہ کر لیتا اور بدلے میں جو ہر دیتا وہ اس لڑکی کے ماتھے سے
کم ہوتا۔ اس لیے لوگوں کو ان یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا، الا یہ کہ وہ ان کے ساتھ انصاف
کریں۔ تو نکاح کر سکتے ہیں۔ انھیں یہ حکم دیا گیا کہ ان یتیم لڑکیوں کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کر
سکتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اس کے بعد لوگوں نے پھر یتیم لڑکیوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے استفسار کیا جس پر آیت نازل ہوئی اَوْ یَسْتَفْتُوْا لَکَ فِی النِّسَاءِ یٰۤاَبُو بَکْرٍ عَلٰی اٰیٰتِہِمْ وَمَا
یُنٰسِلُ عَلَیْکُمْ فِی الْکِتٰبِ فِی النِّسَاءِ اَلَسَیِّ لَا تَکُوْنُوْا فَوْقَ اٰجُوْا لَہُمْ وَ تَزَوَّجُوْنَ
اَنْ تَنٰکِحُوْا لَہُمْ۔ گو تم سے عورتوں کے معاملہ میں فتویٰ پوچھنے میں کہو اللہ تمہیں ان کے معاملہ میں فتویٰ
دیتا ہے اور ساتھ ہی وہ احکام بھی یاد دلاتا ہے جو پہلے سے تم کو اس کتاب میں مانے جا رہے ہیں۔
یعنی وہ احکام جو یتیم لڑکیوں کے متعلق ہیں جن کے حق تمام دانیس کرتے اور لڑچ کی بنا پر تم خود ان سے نکاح
کر لینا چاہتے ہو۔ حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کتاب میں جس آیت کے سائے جانے ہ
دکر کیا ہے وہ پہلی آیت ہے جس میں فرمایا (وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُفْسِدُوْا فِی الْاٰیٰتِ) اور قول باری (وَ

تَزَوُّجُونَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ) کا مفہوم یہ ہے کہ غلام اپنی زیر کفالت یتیم لڑکی سے نکاح کرنے سے باز رہتے ہو اس لیے کہ اس میں مال اور حسن و جمال کی کمی ہوتی ہے۔ اس بنا پر انھیں ایسی یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا جن کے مال اور حسن و جمال کی بنا پر انھیں رغبت پیدا ہو گئی ہو، الا یہ کہ وہ ان کے متعلق انصاف کا رویہ اختیار کریں تو نکاح کر سکتے ہیں۔

اس حکم کی وجہ یہ تھی کہ یتیم لڑکیوں کی طرف وہ لوگ کم ہی راغب ہوتے تھے۔ ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ (وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَا تَنْفُسُوْا فِی الْاٰیٰتِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی طرح قول منقول ہے۔ سعید بن جبیرؒ صحاح اور ربیع سے اس آیت کی ایک دوسری تاویل منقول ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر بن یزید نے، انھوں نے سعید بن جبیر سے کہ اگر غلام یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو عورتوں کے ساتھ بھی بے انصافی کرنے سے ڈرو۔ تمھارے لیے دو دو تین تین، چار چار بیویوں تک حلال کر دی گئی ہیں، ان کے بارے میں بے انصافی نہ کرو۔ مجاہد سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ اگر غلام یتیموں کے ساتھ بے انصافی سے ڈرتے ہو، جس کی بنا پر تم ان کا مال کھانے سے پرہیز کرتے ہو، تو اسی طرح زنا سے بھی پرہیز کرو اور دو دو تین تین، چار چار زنک شادیاں کر لو۔ اس آیت کی ایک تیسری تفسیر بھی مروی ہے، یہ تفسیر شعبہ نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے بیان کی ہے کہ بعض دفعہ قریش کے کسی شخص کے نکاح میں عورتیں ہوتیں اور اس کے زیر کفالت یتیم بچے یا سچیاں ہوتیں جب کسی وجہ سے اس کا مال ختم ہو جاتا تو وہ ان یتیموں کے مالی پرہیزگاری سے ناشر و غ کر دیتا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اگر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور شخص کم سن بچے یا بچی کا نکاح کر دے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ ہر وہ کشتہ دار جو میراث میں حقدار ہوتا ہے، اس کے لیے جائز ہے، کہ وہ اپنے قریب سے قریب رشتہ دار کا نکاح کر دے۔ اگر باپ یا دادا نکاح کرانے والا ہوں تو ان نابالغ بچوں اور بچیوں کو بالغ ہونے کے بعد نکاح توڑ دینے یا باقی رکھنے کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ بالغ ہونے کے بعد بھی ان کا نکاح بجا رہا باقی رہے گا۔ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور رشتہ دار نے نکاح کر لیا ہو تو بالغ ہونے کے بعد انھیں اختیار ہوگا چاہیں تو نکاح باقی رکھیں اور چاہیں تو توڑ دیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کم سن بچے یا بچی کا نکاح صرف عصبات ہی کر سکتے ہیں اور ان عصبات کے سلسلے میں الاقرب فالاقرب کے اصول کو مدنظر رکھا جائے گا، یعنی جو زیادہ قریبی ہوگا،

و زیادہ حقدار ہو گا۔ اس صورت میں بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو کوئی اختیار نہیں ہو گا۔ امام خدیم کا قول ہے کہ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے یہ نکاح کرایا ہو تو میاں بیوی کو بالغ ہونے کے بعد اختیار ہو گا۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کو اپنے یتیم رشتہ دار بچے یا بچی میں نیکی، سچو بوجھ اور خوبی نظر آئے تو اس کا نکاح کر دینا اس کے لیے جائز ہو گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کم سن بہن کا نکاح کر دیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہو گا۔ وحی نکاح کر سکتا ہے، خواہ ولی ناراض ہی کیوں نہ ہو، وحی ولی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ البتہ یتیم (جس کا پہلے نکاح ہو چکا ہو اور اب وہ شوہر کے بغیر ہو) کا نکاح اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ اس کے لیے یہ مناسب نہیں ہو گا کہ یتیم کو اپنی ذات کے متعلق ہو بخیر حاصل ہے اسے ختم کر دے۔ وحی کم سن بچوں اور بچیوں کا نکاح کرے گا۔ لیکن بالغ و بچوں کا نکاح ان کی رضا مندی کے بغیر نہیں کرے گا۔ اس مسئلے میں لیث کا قول امام مالک کے قول کی طرح ہے جس بن صالح کے نزدیک وحی اگر ولی بھی ہو تو نکاح کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کا نکاح صرف باپ کر سکتا ہے اور باپ نہ ہونے کی صورت میں دادا یا دایہ فریضہ سر انجام دے سکتا ہے۔ نابالغ بچی پر وحی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر نے بغیر سے روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: جس شخص کی سرپرستی میں کوئی ایسی یتیم بچی ہو جو شکل و صورت کے لحاظ سے بھتی ہو اور جس سے نکاح کرنے کی کسی کو رغبت نہ ہو تو وہ اس بچی کو اپنے پاس رکھے، اگر بچی نکاح کی رغبت رکھتی ہو تو اس کا نکاح کسی اور سے کر دے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ام سلمہؓ نیز حسن، رضا و حسن، عطاء اور دیگر تابعین سے نابالغ بچی کے نکاح کرنے کا ہواز منقول ہے جو باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار کر دے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ یہ یتیم بچی کے متعلق ہے۔ جیسا کہ ہم گذشتہ مطوروں میں ذکر کر آئے ہیں۔ یہ یتیم بچی اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے، اسے اس کے مال اور حسن و جمال کی وجہ سے اس سے نکاح کر لینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں وہ انصاف نہیں کرتا ہے۔ اس بنا پر انھیں ان سے نکاح کرنے سے منع کر دیا گیا، الا یہ کہ وہ مہر کے معاملہ میں ان اذکیوں کے مرتبے اور درجے کا پورا پورا پاس کریں تو پھر ان سے نکاح کر لیں۔ جب ان دونوں کے نزدیک آیت کی یہی تاویل و تفسیر ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ صغیرہ کے نکاح کرنے کا ہوازان کے مشک کا حصہ ہے۔

ہیں مفسر میں سے کسی کے متعلق یہ علم نہیں کہ اس نے اس قسم کے نکاح کی ممانعت کی ہو۔ آیت کی بھی اس تاویل پر دلالت جو ردی ہے جسے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے اختیار کی ہے اس لیے کہ ان دونوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ آیت اس یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے ولی اس کے ماں و جن و جمال کی طرف راغب ہو کر اس سے نکاح کر لیتا ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں اس کے ساتھ انصاف نہیں کرتا اس بنا پر ولی کو اس سے نکاح کرنے کو روک دیا گیا، البتہ اگر وہ مہر کے معاملے میں انصاف کا رویہ اپنانے کا تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔ اولیاء میں سب سے اقرب ولی جس کی سرپرستی میں یتیم لڑکی ہوتی ہے اہل جس کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ وہ لڑکی کا چچا زاد بھائی ہے۔ اس لیے آیت چچا زاد بھائی کے نکاح کے جواز کو متضمن ہے جو وہ اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والی یتیم لڑکی سے کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی تاویل کو سعید بن جبیر اور دوسرے حضرات کی تاویل کے مقابلے میں اولیٰ کیوں قرار دیا گیا جبکہ آیت میں ان تمام تاویلات کا احتمال موجود ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر دونوں کے میان کردہ معافی مراد ہوں، اس لیے کہ آیت کے الفاظ میں دونوں معافی کا احتمال موجود ہے اور ان دونوں معافی کے درمیان کوئی منافات بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معافی پر جمول کیا جاسکتا ہے البتہ بات اتنی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کا قول ہے کہ یہ آیت یتیم لڑکی کے بارے میں ہے اور یہ چیز ایسی ہے جو اپنی رائے سے کبھی نہیں جاسکتی۔ بلکہ شریعت کی طرف سے اس کے متعلق باقاف ہونے کے بعد کبھی جاسکتی ہے، اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہوگی کیونکہ ان دونوں نے آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا ہے۔ اور وہ پس منظر بھی جس کے تناظر میں یہ آیت نازل ہوئی اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد ”جبر“ یعنی داد لینا بھی جائز ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا نزول اس یتیم لڑکی کے متعلق ہی رہا ہے، جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہو اور ولی خود اس سے نکاح کرنے کا خواہشمند ہو، اب ظاہر ہے کہ داد ایسی خواہش نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا یہاں اس سے مراد چچا زاد بھائی یا کوئی اور ولی ہے جو اس سے بھی زیادہ دور کا رشتہ دار ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ آیت بالغ لڑکی کے بارے میں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ لڑکیوں نے اس آیت کے نزول کے بعد ان کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا جس پر یہ آیت نازل

ہوئی۔ (وَيَسْتَأْذِنُكَ فِي النِّسَاءِ حِيلَ اللَّهِ يُعْتَبِرُكُمْ فِيهِمْ وَمَا يَسْأَلُ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَا حِي النِّسَاءِ) پہلی آیت یہ ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْكِتَابِ) جب اللہ تعالیٰ نے (فِي يَتَا حِي النِّسَاءِ) فرمایا تو اس کی خود بخود اس پر دلالت ہو گئی کہ تیمامی سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں نابالغ نہیں کیونکہ نابالغ لڑکیوں کو نساء نہیں کہا جاتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دودھ سے غلط ہے، اول یہ کہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْكِتَابِ) حقیقت میں ان لڑکیوں کا مقتضی ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوئیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا يَتِمُّ بَعْدَ الْحَلَمِ) اور کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا اسی وقت درست ہوتا ہے جب کوئی دلالت اور قرینہ موجود ہو۔ بالغ لڑکی کو بر سبیل مجاز تہنیمہ کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف تول باری (فِي يَتَا حِي النِّسَاءِ) کی اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کا معنی نہ ذکر کیا ہے، اس لیے کہ یہ تہنیم لڑکیوں کی عورتوں کی جنس سے تعلق رکھتی ہیں اس بنا پر عورتوں یعنی النساء کی طرف انھیں مضاف کرنا درست ہو گیا۔ اس کے ثبوت کے طور پر یہ آیات پیش کی جاسکتی ہیں۔ تول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْكِتَابِ) اس میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں داخل ہیں۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) جن عورتوں سے تمھارے آباء نے نکاح کر لیا ہو، ان سے تم نکاح نہ کرو) میں لفظ "النساء" میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں مراد ہیں۔ اسی طرح آیت (وَأَمَّا هَاتِئْنِ نِسَاءُكُمْ) اور تم پر تمھاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں) میں بھی دونوں قسم کی عورتیں مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کر لیتا ہے تو اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

ان شواہد و دلائل کے بعد یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ تیمامی "کی" النساء کی طرف اضافت کی صورت میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ تیمامی سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں نابالغ لڑکیاں نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی ذکر کردہ تاویل بالغ لڑکیوں کے سلسلہ میں درست نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ بالغ لڑکی اپنے مرتبے کے لحاظ سے عاقر ہونے والے مہر سے کم مہر پر نکاح کی رضامندی کا اظہار کر دے تو یہ نکاح درست ہو جائے گا، اور کسی کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں مراد نابالغ لڑکیاں ہیں جن کے نکاح کے سلسلے میں ان لوگوں کو تصرف کا حق ہوتا ہے جن کی ہر پرستی میں یہ لڑکیاں ہوتی ہیں۔ اس پروردہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہم سے محمد بن اسحاق نے بیان کی انھیں عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم

اور عبداللہ بن محارث اور ایک ایسے شخص نے جس پر میں روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ ان سب نے عبداللہ بن شداد سے کہ جس شخص نے حضرت ام سلمہؓ کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرایا تھا وہ ان کا بیٹا سمر تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمر کا نکاح حضرت حمزہؓ کی ایک بیٹی سے کر دیا جب کہ یہ دونوں ابھی نابالغ تھے اور اتفاق سے دونوں کا ایک دوسرے سے مرنے تک ملاپ نہیں ہو سکا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۳ ہجری پر فرمایا تھا کہ سمر نے اپنی ماں کا مجھ سے جو نکاح کر دیا تھا اس کا میں نے بدلہ دے دیا۔ اس روایت کی ہماری ذکر کردہ بات پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اہل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمر اور حضرت حمزہؓ کی بیٹی کا نکاح کر دیا، حالانکہ آپؐ نہ ان کے باپ تھے نہ دادا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ نابالغ کا اگر باپ یا دادا کے سوا کوئی اور نکاح کر دے تو یہ نکاح درست ہوتا ہے۔ دوم جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا اور اللہ نے اپنے قول (فَاتَّبِعُوا) کے ذریعے آپؐ کے اتباع کا حکم دیا جس کی بنا پر آپؐ کا اتباع ہم پر فرض ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قاضی یا عدالت کو نابالغوں کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہے اور جب قاضی یا عدالت یہ کام سرانجام دے سکتی ہے تو تمام ایسے لوگ بھی جو ولی اور سرپرست بن سکتے ہوں یہ کام سرانجام دے سکتے ہیں اس لیے کہ کسی نے قاضی اور ولی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد لا نکاح الا بالولی۔ ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا) بھی دلالت کر رہا ہے۔ آپؐ نے ولی کے ذریعے منعقد ہونے والے نکاح کو برقرار رکھا۔ حقیقی اور چچا زاد بھائی بھی ولی ہوتے ہیں۔ اس ارشاد میں دلیل کا پہلو یہ ہے کہ اگر ملکی یا نجس ہوتی تو یہ لوگ نکاح میں ولی کی حیثیت رکھتے۔ نکاح کرانے میں نہیں۔

عقلی طور پر سباری بات پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ باپ اور دادا کسی وجہ مثلاً کفر یا غلامی کی بنا پر میراث کے اہل نہیں ہوں گے تو وہ نکاح کرانے کے بھی اہل نہیں ہوں گے اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اس ولایت کا استحقاق میراث کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص بھی میراث کا اہل اور تعداد ہو گا اس کے لیے قرابت کے درجوں کی بنیاد پر قریب ترین رشتہ دار کا کسی سے نکاح کر دینا جائز ہو گا۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ ماں اور مولات کی بنا پر تعلق رکھنے والے شخص یعنی ”مولى المولاة“ کو نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ جس کا نکاح ہو رہا ہو اس کا کوئی اور قریبی رشتہ دار موجود نہ ہو۔ ان دونوں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ یہ میراث کے اہل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ نکاح سے چونکہ مال کا بھی تعلق ہوتا ہے، اس لیے جس شخص کا مال میں تصرف جائز

نہیں ہونا اس کا عقد بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے جواز میں کہا جانے لگا کہ نکاح میں اگر مال کا ذکر اور
تعمین نہ بھی ہو پھر بھی اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے عقد نکاح میں مال کے اندر ولایت کا اعتبار کیا جائے گا۔
آپ نہیں دیکھتے کہ جن حضرات کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح کا جواز نہیں وہ بھی اونیہ کے لیے نکاح کرانے
کے حق کے قائل ہیں۔ حالانکہ بالغ عورت کے مال میں ان کی کوئی ولایت نہیں ہوتی۔ اس اعتراض سے امام
مالکؒ اور امام شافعیؒ پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی بالغ بیٹی کو بیاہ دینے کو جائز قرار
نہ دیں اس لیے کہ مال میں باپ کو اپنی بالغ بیٹی پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اب جبکہ بالغ بیٹی کے
مال میں ولایت کا حق حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دونوں حضرات کے نزدیک باپ کا اپنی بالغ بیٹی کا اس
کی رضامندی کے بغیر نکاح کر دینا جائز ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ عقد نکاح میں ولایت کے
استحقاق کے لیے مال میں تصرف کے جواز کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

خلاصہ کلام

آیت کی دلالت کی جو وضاحت ہم نے کی ہے اس سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نابالغ لڑکی کا
ولی اس کا نکاح اپنے ساتھ کر سکتا ہے، تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ بالغ لڑکی کا ولی بھی اس
کی رضامندی کے ساتھ اس کا نکاح اپنے ساتھ کر سکتا ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر شوہر اور
بیوی کی طرف سے عقد نکاح کا کام سر انجام دینے والا اگر ایک فرد ہو مثلاً وہ دونوں کا وکیل ہو تو اس
کی گنجائش اور اس کا جواز ہے جس طرح کہ نابالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اس کا نکاح اپنے
ساتھ کر دے اس صورت میں نکاح کا ایجاب و قبول کرنے والا ایک ہی شخص ہوگا۔ نیز اس پر بھی دلالت
ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص دونوں نابالغ افراد کا ولی ہو تو اس کے لیے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح
کر دینا جائز ہوگا۔

ان وجوہ کی بنا پر مذکورہ بالا آیت امام شافعیؒ کے قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ ان
کا قول ہے کہ نابالغ لڑکی کا نکاح اس کے باپ اور دادا کے موا کوئی اور نہیں کر سکتا۔ نیز ان کا یہ قول
بھی غلط ہے کہ بالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز نہیں کہ مجلس عقد میں اس کی موجودگی کے بغیر اس سے
نکاح کرے۔ اسی طرح ان کے اس قول کے بطلان پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کے
عقد نکاح میں ایک شخص کا ان دونوں کی طرف سے وکیل بن جانا جائز نہیں ہے۔
ہمارے اصحاب کے نزدیک نابالغ لڑکی کے ولی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کا کسی سے

نایاب بچیوں کی ولایت کا استحقاق

قول باری ہے اور ابی حنفہؒ الموائی صوفی و رافی اور میں اپنے بعد اپنے رشتہ داروں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں ایک قول ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام کی اس سے مراد اپنے چچا زاد رشتہ دار اور عصبات ہیں اس لئے کہ ولی کے اسم کا اطلاق عصبات پر تو ہو سکتا ہے لیکن وصی پر نہیں ہو سکتا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لَا نكاح الا بولي) تو اس سے نا بالغ لڑکی کے وصی کا نکاح کرانے کا جواز منتفی ہو گیا، کیونکہ وہ ولی نہیں ہوتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایسا امر اے نکحت بغیر اذن ولیہا فتنکاحها باطل و فی لفظ آخر بغیر اذن موالیہا۔ جو عورت بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل ہو گا۔ ایک روایت میں ولیہا کی بجائے موالیہا ہے) یہ روایت دیوانی عورت اور بالغ و تنیزہ کے نکاح کے بطلان کی متفقہ ہے جب کہ وصی ان کا نکاح کر لے۔ یا انھوں نے ولی کی اجازت کے بغیر وصی کی اجازت سے ان کو نکاح کر لیا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا

یہی فرمان ہے اور اسی بنا پر ایسا نکاح باطل ہوگا کیونکہ یہ ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہے۔ نیز نکاح میں ولایت کا استحقاق میراث کی اہلیت کی بنا پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم سابقہ طور میں اسے مدلل طور پر ثابت کر چکے ہیں۔ اب وصی چونکہ میراث کا اہل نہیں ہوتا اس لیے اسے ولایت کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ نیز نکاح میں ولایت کے استحقاق کا سبب ایسی رشتہ داری ہے اور نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عمل انتقال کی گنجائش نہیں ہوتی اس بنا پر وصی کو اس کا استحقاق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وہ سبب مفقود ہے جس کی بنا پر وہ ولایت کا حق حاصل کر سکتا ہے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ایک شخص کی موت کے بعد اس کے مال میں تصرف نکاح میں تصرف کی طرح نہیں ہوتا۔ کیونکہ مال میں عمل انتقال کی گنجائش ہوتی ہے لیکن نکاح میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ نکاح کا زوجین سے کسی اور کی طرف منتقل ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ اس لیے وصی کو نکاح کے اندر ولایت حاصل ہو جانا جائز نہیں ہوا۔ اسی طرح باپ کی زندگی میں وصی کی حیثیت وکیل کی طرح نہیں ہوتی اس لیے کہ وکیل اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور موکل کا حکم وکیل کے تصرف کے بجائے لیے باقی رہتا ہے لیکن اس امر کے متعلق میت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے جس میں عمل انتقال درست نہیں ہوتا اور وہ امر نکاح ہے۔ اس بنا پر وکیل اور وصی دونوں کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارے نزدیک حاکم وقت دو نابالغوں کے درمیان نکاح کو کر سکتا ہے حالانکہ وہ نہ میراث کا اہل ہوتا ہے اور نہ ہی نسبتی تعلق کی بنا پر ولایت کا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم وقت اپنے تصرفات میں مسلمانوں کی جماعت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور مسلمانوں کی جماعت دونوں نابالغوں کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتی ہے اور ان کا وجود باقی رہتا ہے، اس لیے حاکم وقت ان کے وکیل کی طرح ہوتا ہے اور اس بنا پر اسے ولایت کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ نیز مسلمان بھی حاکم وقت کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر حاکم وقت مر جائے اور اس کے رشتہ داروں میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس صورت میں مسلمان اس کے وارث ہوں گے۔

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر سکتا ہے، اس لیے کہ آیت تمام اولیاء کی طرف سے نابالغ لڑکی کے نکاح کرنے کے بجائے دلالت کرتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ باپ قریب ترین ولی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ یہ کام کر سکتا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء و مفسرین میں متفقین اور متاخرین کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے، البتہ بشر بن الولید کی ابن شہر سے ایک روایت ہے کہ باپ نے اپنے نابالغ بچے یا بچی کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے۔ درحقیقت یہ ایک بہرے انسان کا مسکاب ہو سکتا ہے اور اس کے بطلان پر ہماری مذکورہ آیت کی دلالت کے علاوہ قول باری

وَاللَّائِي يَلْبِسْنَ مِنَ الْمِصْبُورِ ثِيَابًا كُفْرًا اِنْ رَسَبْتُمْ فَعَلَيْكُمْ نَذْرٌ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَاللَّائِي كَذِبْنَ
يَحْضُنْنَ۔ اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے یا بوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شبہ ہو، تو ان کی
عدت تین مہینے ہے اور اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو، کی بھی دلالت ہو رہی ہے، اس لیے
کہ اس آیت میں نابالغ لڑکی کو جسے ابھی حیض نہیں آیا اطلاق دینے کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے اور طلقت صرف
نکاح صحیح پر ہوتی ہے اس لیے یہ آیت نابالغ لڑکی کے نکاح کرانے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس پر یہ بات
بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے اس وقت نکاح کیا تھا جب ان کی عمر
صرف چھ برس تھی۔ ان کے والد ماجد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کا نکاح کر لیا تھا۔ یہ روایت دو باتوں
پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ باپ کا اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر دینا جائز ہے۔ دوم یہ کہ اس صورت میں بالغ سوتے
کے بعد لڑکی کو خیار حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو بالغ ہو جانے کے
بعد نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار نہیں دیا تھا۔

تعدد ازواج کا مسئلہ

قول باری ہے (مَا كَآبَ كُفْرًا مِنَ الْمَسَاءِ عَوْرَتُونَ مِنْ جَمْعٍ مِثْلِهَا) مجاہد نے اس
کے معنی یہ بیان کیے کہ طیب اور پاکیزہ نکاح کرو۔ حضرت عائشہؓ، حسن اور ابومالک کا قول ہے کہ جو
عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں ان سے نکاح کرو۔ ذرا غریبی سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا
كَآبَ) سے مصدری معنی مراد لیے ہیں گویا یوں فرمایا: پاکیزہ یعنی حلال عورتوں سے نکاح کرو۔ ذرا
نے مزید کہا کہ اسی بنا پر مَا كَآبَ کہنا درست ہو گیا اور مَنْ كَآبَ (جو ابھی سو) نہیں کہا۔
قول باری ہے (مَنْ كَآبَ دَرَجَتَيْنِ دَرَجَتَيْنِ) چار چار اس میں دو بیویوں کی
باحث ہے اگر مرد ایسا چاہے۔ اسی طرح تین اور چار تک کی اگر وہ ایسا کرنا چاہے یعنی اسے یہ اختیار ہے
کہ ان اعداد کے اندر رہتے ہوئے جن عورتوں کو وہ اپنے عقیدہ و حیثیت میں لانا چاہے لا سکتا ہے، اگر
اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ چاروں بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکتا تو صرف تین پر اکتفا کرے، اگر تین کے
متعلق بھی اسے یہی اندیشہ ہو تو پھر دو واپس کرے، اگر دو کے ساتھ بھی یہی صورت حال ہو تو پھر صرف ایک
پر اکتفا کرے، ایک قول یہ ہے کہ یہاں حرف واو حرف "او" کے معنی میں ہے۔ گویا یوں فرمایا دو دو یا تین تین
یا چار چار۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ حرف "واو" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے لیکن اس کا استعمال بدل کے طور پر
ہوا ہے گویا کہ یوں فرمایا "دو دو" اور دو دو کی بجائے "تین تین" اور تین تین کی بجائے چار چار یہاں واو

کے یہ معنی نہیں کہ تمام اعداد کو جمع کر دیا جائے۔ اس قول کے قائل کا مزید کہنا یہ ہے کہ اگر حرف واؤ کو "او" کے معنی میں لیا جائے تو پھر اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہو سکتا ہے کہ دو بیویوں والے کے لیے تیسری بیوی اور تین بیویوں والے کے لیے چوتھی بیوی نہ ہو سکے۔ اس لیے حرف "واؤ" کے ذکر نے خطاب میں داخل ہونے والے ہر فرد کے لیے چار بیویوں تک کی اباحت کا فائدہ دیا۔ نیز دو کا ہندسہ تین میں اور تین کا ہندسہ چار میں داخل ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ ان مذکورہ اعداد میں سے ہر عدد دوسرے عدد کے ساتھ بطور جمع مراد ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس صورت میں کل تعداد نو بن جائے گی۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قُلْ اَسْتَكْفُرُ وَلَکُمْ کُفْرٌ بِاللّٰہِ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَئِذٍ دَکَّجَلُوْنَ کَہْ اَنۡدَادًا۔ ذٰلِکَ رِیۡتُ الْعَالَمِیۡنَ ۝ وَجَعَلۡ فِیۡہَا رَوَاسِیَ مِّنۡ حَہۡوٰہَا وَ لَیۡرَکَ فِیۡہَا وَکَعۡرَ فِیۡہَا اَقۡوَامًا مِّنۡ اٰرۡضِہٖۤ اَیۡہَا۔ آپ کہیں کہ تم تو اس خدا کے منکر ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کیا۔ اور تم ایسے خدا کا دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہو وہی تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے اور اسی نے زمین کے اوپر پہاڑ بنا دیے اور اس زمین میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اسی میں اس نے غذائیں رکھ دیں یہ سب چار دنوں میں ہوا)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ چار دن ان دو دنوں میں داخل ہیں جن کا آیت کی ابتدا میں ذکر ہو چکا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمُوٰتٍ فِیْ یَوْمَئِذٍ پھر دو روز میں سات آسمان بنائیے) اگر مذکورہ بالا تاویل نہ اختیار کی جاتی تو پھر دنوں کی تعداد آٹھ بن جاتی اور اللہ کے اس قول (وَجَعَلُوا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ اس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا) سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ دنوں کی تعداد آٹھ نہیں ہے اور تعداد کے بارے میں جو تاویل کی ہے وہ درست ہے۔

ٹھیک اسی طرح آیت زیر بحث میں مُثْنٰی (دو دو) ثَلَاثَ (تین تین) میں داخل ہے اور ثَلَاثَ رُبَاعَ (چار چار) میں داخل ہے۔ اس لیے آیت نے جتنی بیویوں کی اباحت کی ہے ان کی کل تعداد چار ہو گئی، اس سے زائد نہیں۔ بیویوں کی یہ تعداد آزاد مردوں کے لیے ہے غلاموں کے لیے نہیں۔ یہی قول ہمارے اصحابِ ثورنی، لیثؒ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک غلام اگر چاہے تو چار تک شادیاں کر سکتا ہے۔ چار کی تعداد پر مشتمل آیت احرار یعنی آزاد مردوں کے لیے ہے، غلاموں کے لیے نہیں۔ اس کی دلیل قول باری (وَخَالِکُمْ مَّا طَابَ لَکُمْ) ہے۔ یہ حکم احرار کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں کا اس سے کوئی تعلق نہیں اس لیے کہ غلام عقدِ نکاح کا مالک نہیں ہوتا۔ فقہاء

کا اس پر اتفاق ہے کہ جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ عاہل یعنی زانی ہوگا۔ قول باری ہے (صَوَّبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی ایک عبادت گاہ کے غلام ہے جو کسی چیز کی قدرت اور طاقت نہیں رکھتا اب جبکہ غلام عقد نکاح کا مالک نہیں تو وہ آیت کے خطاب میں داخل ہی نہیں اس لیے ضروری ہو گیا کہ آیت کے متعلق قرار دی جائے۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح سے متعلق مقررہ حقوق مثلاً طلاق اور عدت وغیرہ میں غلامی کے اثر کی بنا پر کمی آجاتی ہے۔ اب جبکہ بیویوں کی تعداد بھی نکاح کے حقوق میں سے ایک ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اراد کے مقابلے میں وہ بھی آدھی رہ جائے۔

چھ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ غلام صرف بیک وقت دو بیویاں رکھ سکتا ہے۔ ان حضرات کے رفقاء میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت مروی نہیں ہے جو ہمارے علم میں ہو۔ سلیمان بن لیسانے عبداللہ بن عقبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔ دو طلاقیں دے سکتا ہے اور لونڈی دو حیضوں کی عدت گزارے گی۔ اگر اسے حیض نہ آتا تو نو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوگی۔ حسن اور ابن سیرین نے حضرت عمرؓ اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ غلام کے لیے بیک وقت دو سے زائد بیویاں رکھنا حلال نہیں ہے، جعفر بن محمد نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ”غلام کے لیے دو سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے“ حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: ”غلام دو سے زائد شادیاں نہیں کر سکتا“ شیعہ نے حکم سے انھوں نے فضل بن عباس سے روایت کی ہے کہ غلام دو شادیاں کرے گا۔ ابن سیرین کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”تم میں سے کون یہ جانتا ہے کہ غلام بیک وقت کتنی بیویاں رکھ سکتا ہے؟“ ایک انصاری نے عرض کیا: ”میں جانتا ہوں“ فرمایا: ”پھر بتاؤ؟“ اس نے کہا: ”جود“ اس پر حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ جس شخص سے مشورہ کریں اور اس کی رائے قبول کر لیں وہ یقیناً صحابی ہوگا۔ بیٹ نے الحکم سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام دو سے زائد بیویاں نہیں رکھ سکتا۔

تعدد ازواج پر خلاصہ کلام

اس طرح ہمارا بیان کردہ مسئلہ صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہو گیا۔ ہمیں ان حضرات کے

رفقاریں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ انھوں نے یہ فرمایا ہو کہ غلام چار شاہیاں کر سکتا ہے۔ اب جو شخص بھی اس کی مخالفت کرے گا اس کے خلاف صحابہ کرام کے اجماع کی حجت قائم ہو جائے گی۔ حسن، ابراہیم، ابن سیرین، عطاء اور امام شافعی سے بھی ہمارے قول کے مطابق اقوال منقول ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یحییٰ بن عمر نے ابو دہب سے، انھوں نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ غلام چار شاہیاں کر سکتا ہے، مجاہد، قاسم، سالم اور ربیعۃ الرأی سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابوالدرداء کی روایت کی اسناد میں ایک راوی مجہول ہے۔ اس کا نام ابو دہب ہے۔ اگر یہ اسناد ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس کی وجہ سے ان ائمہ کے مسلک پر اعتراض نہیں ہو سکتا جن کے اقوال کا ہم نے یہاں ذکر کیا ہے اور ان سے اس مسلک کی بکثرت روایت ہوئی ہے۔ الحکم نے جو طبقہ تابعین کے ایک جلیل القدر نقیب ہیں — حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا یہ اجماع نقل کیا ہے کہ غلام دو سے زائد شاہیاں نہیں کر سکتا۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَعْدُوا حَتَّىٰ تَبْلُغُوا أَهْلَ الْبَيْتِ) اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم یہودیوں کے درمیان انصاف کا رویہ اپنا نہیں سکتے تو پھر صرف ایک بیوی رکھو (آیت کے معنی — واللہ اعلم — یہ ہیں کہ تم اپنی بیویوں کے درمیان شب بامشی کی باریاں تقسیم کرنے میں انصاف نہ کر سکو۔ اس لیے کہ ایک دوسری آیت میں ارشاد باری ہے (وَلَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّكُمْ كُنْتُمْ تُفَوِّقُونَ فِي الْبَيْنِ الْمُبِينِ) اگر تم ان کے لیے جیسا کہ تم اپنے آپ کو تمہیں بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے، اس لیے ایک بیوی کی طرف پوری طرح نہ جھک جاؤ) یہاں المیل سے مراد دل کا میلان ہے۔ عدل سے مراد وہ انصاف ہے جسے وہ بروئے کار لا سکتا ہے، لیکن اسے ایک کی طرف بالفعل میلان کے اظہار کی بنا پر یہ اندیشہ ہو کہ وہ شاید انصاف کا رویہ اختیار نہ کر سکے۔ جب اسے اظہار میلان کے ظلم و زیادتی اور انصاف سے پہلو تہی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اللہ کا یہ حکم ہے کہ وہ صرف ایک بیوی پر اکتفا کرے۔ عقد نکاح میں مذکور تعداد کی یا حنفیہ کے حکم پر (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ يَادَهُ عَوْرَتِينَ) جو تمہارے قبضے میں آئی ہیں (کو عطف کیا۔ یہ قول باری اپنے حقیقی معنی کا مقتضی ہے اور اس کا ظاہر عقد نکاح کے سلسلے میں چار آزاد عورتوں اور چار لونڈیوں کے درمیان اختیار کو واجب کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اختیار مل جاتا ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کرے اور چاہے تو لونڈی سے عقد نکاح کرے۔ اس تفسیر کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کے معنی کو متضمن ہے، اس میں مفہوم کا جو حصہ پوشیدہ ہے اس سے

اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ پوشیدہ حصہ وہ ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور جسے خطاب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم ایسے معنی اور مفہوم کو پوشیدہ مان لیں جس کا ذکر پہلے نہ ہوا ہو۔ ہم ایسا صرف اس وقت کر سکتے ہیں جب اس معنی اور مفہوم کے سوا کسی اور معنی اور مفہوم اس پر دلالت ہو رہی ہو۔ ہم قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں وحی کا مفہوم پوشیدہ نہیں مان سکتے۔ اس صورت میں پھر معنی یہ ہو جائیں گے۔ میں نے تمہارے لیے ملک یمین یعنی لونڈیوں کی وحی مباح کر دی ہے۔

ہمارے لیے یہ مفہوم لینا اس لیے جائز نہیں ہے کہ آیت میں وحی کا ذکر پہلے نہیں گزرا ہے، بلکہ آیت کی ابتدا میں عقد کا ذکر گزرا ہے اس لیے کہ قول باری (وَكَانَ كَيْدُهَا مَطْلَبًا لِّكُمْ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے مراد عقد ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں جو پوشیدہ مفہوم معنی ہے وہ یہ ہو "یا اپنی لونڈیوں سے نکاح کرو" یہ نکاح عقد ہی ہے اور پوشیدہ معنی اس کی طرف راجع ہے وہ عقد ہے وحی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب لفظ نکاح میں یہ صلاحت ہے کہ وہ وحی کے لیے اسم ہن جانے پھر اس پر (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کو عطف کیا گیا تو گویا فقرہ لوں بن گیا کہ اپنی لونڈیوں سے نکاح کرو اور پھر اس کے معنی اس مقام پر وحی کے ہو گئے، اگرچہ اول خطاب میں اس کے معنی عقد کے ہیں تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ معنی لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب اس کے پوشیدہ معنی وہ ہیں جس کا ذکر اول خطاب میں گزر چکا ہے تو پھر یہاں بھی بعینہ وہی معنی ہوں گے اور یہاں بھی پوشیدہ معنی وہی معنی مراد لیے جائیں گے۔ اب جب کہ ذکر شدہ لفظ "نکاح" سے عقد مراد ہے تو گویا مفہوم یہ ہوا "جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے عقد کرو" پھر جب ملک یمین میں اسے پوشیدہ مانا جائے گا تو یہ پوشیدہ معنی عقد ہی ہو گا کیونکہ وحی کا ذکر نہ تو لفظاً ہوا ہے اور نہ ہی معنوی طور پر اس بنا پر اس میں وحی کے مفہوم کو پوشیدہ ماننا منقطع ہو گیا۔ اگرچہ نکاح کا اسم کبھی وحی پر محمول ہوتا ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیں تو یہ ظاہر ہو گا کہ جب آیت میں ابتدا کے اندر نکاح کے ذکر کے سوا اور کہیں اس کا ذکر نہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد عقد ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ بعینہ ہی لفظ پوشیدہ رہے کہ وحی کا مفہوم احاکرے اس لیے کہ ایک ہی لفظ کا بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنی احاکرنا منقطع ہے، اس لیے کہ حقیقت اور مجازی صورت یہ بدلتی ہے کہ وہ معنوں میں سے ایک پر لفظ حقیقت کے طور پر دلالت کرتا ہے اور دوسرے پر مجازی کے طور پر لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ ایک لفظ بیک وقت دونوں معنوں پر مشتمل ہو جائے۔

اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں پوشیدہ مفہوم عقد نکاح جو جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات پر جو چیز دلالت کر رہی ہے کمزیاں پوشیدہ معنی وطنی ہے۔ عقد نہیں وہ مخاطبین کے ملک میں اس کی اضافت ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ملک میں یعنی لونڈی سے نکاح کرنا محال ہوتا ہے، البتہ ملک میں سے وطنی کرنا جائز ہوتا ہے اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں وطنی مراد ہے عقد مرد نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ملک میں کی اضافت جماعت کی طرف ہوئی تو اس سے غیر کی لونڈی سے نکاح کرنا مراد ہوا۔ جس طرح کہ یہ قول باری سے (وَكُنْ لَّكُمْ يَسْتَبْطِعُ مِنْكُمْ كَلًا اَنْ يَكْفِكَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتْلًا تَبْكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اَوْ تَمُوتُنَّ مِنْهُنَّ) سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتوں یعنی محصنات سے نکاح کر سکے، اسے پابندی ہو کہ تمہاری لونڈیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تمہارے نفسے میں ہوں اور مومنہ ہوں)

آیت میں اللہ تعالیٰ نے عقد نکاح کی اضافت مسلمانوں کی لونڈیوں کی طرف کر دی اور یہ خطاب غیر کے ساتھ اپنی لونڈی کا نکاح کرانے کی اجازت کے سلسلے میں مسلمانوں کے ہر فرد کی طرف متوجہ ہے۔ اسی طرح قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) بھی اسی معنی پر محمول ہے۔ اس تیار اعتراض میں جو نکلتا اٹھایا گیا ہے وہ ایسے مفہوم کو پوشیدہ ماننے کے وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ جس کا خطاب میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ اس قول باری میں پوشیدہ مفہوم وہ ہو جس کا ذکر کھلے بندوں پہلے کر چکا ہے اور وہ عقد نکاح ہے۔ ہم نے جو کچھ یہاں بیان کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت ایسے شخص کو جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو، آزاد عورت یا لونڈی میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا اختیار دینے کی متقاضی ہے۔ اس لیے کہ کسی کو ایسی دو چیزوں میں اختیار دینا درست ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک کو کر لینا اس کے لیے ممکن ہوتا ہے، اس لیے ماکورہ آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے، اول قول باری (فَاَنْكِحُوا مَا طَافَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) کا عموم کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں، دونوں کو شامل ہے، اس لیے کہ لفظ النساء کا اطلاق ان دونوں قسموں کی عورتوں پر ہوتا ہے۔ دوم قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں میں سے جس کے ساتھ چاہے نکاح کرنے کے اختیار کا متقاضی ہے، ہم نے سورہ بقرہ میں قول باری (وَلَا مَلَائِكَةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ) کے اس مفہوم پر دلالت

اس پر یہ قول باری (وا حل لکم ما دراء ذلکم ان تبتغوا بما موا لکم)
 میں ہیں انھیں اپنے اموال کے ذریعے سے حاصل کرنا تھا کہ اس لیے حلال کر دیا گیا
 ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ آزاد عورتوں اور نوٹریوں کو شامل ہے اور کسی دلائل کے
 تر نہیں ہے۔

ہے (ذٰلِکَ اٰدٰتِیْ اَلَا تَعْمَلُوْا) بے انصافی سے کہنے کے لیے یہ زیادہ قرین صواب ہے)
 جس، مجاہد، ابو زرین، شعبی، ابو مالک، اسماعیل، عکرمہ اور قتادہ نے اس کی تفسیر میں یہ کہا ہے
 سے کسی اور طرف، جھک نہ جاؤ، اسماعیل بن ابی خالد نے ابو مالک غفاری سے نقل
 می طرف جھک نہ جاؤ، عکرمہ نے ابو مالک کا یہ شعر پڑھا۔

وزان حدیثی لا یتحس شعیرۃ و حذان قسط و زنبہ غیر عاشل
 بائی کی ترازو میں جس کے اندر ایک جو کے برابر بھی وزن میں کمی نہیں ہوتی اور انصاف کا الیسا میزان
 وزن میں کسی طرف جھکاؤ نہیں۔

بل لغت کا قول ہے کہ عول کے اصل معنی حد سے آگے بڑھ جانے کے ہیں۔ فرائض یعنی میراث میں
 کا مفہوم یہ ہے کہ وارثوں کے مفروضہ حصوں کی حد پار کر کے انھیں ترکہ میں سے مزید کچھ دے دیا
 .. اس جھکاؤ کو جو عدل اور توازن کے خلاف ہوتا ہے عول کہتے ہیں اس لیے کہ وہ عدل کی حد سے
 مٹھ کر جاتا ہے جب کوئی جو کہ ترکہ میں اس کے لیے کہا جاتا ہے "عال فلان" (فلان نے جو کر لیا) آکا
 .. کوئی شخص متکبرانہ جال اختیار کر کے ترکہ جاتا ہے "عال یعیل" اسی طرح جب کوئی فقیر اور
 بدست جو جائے تو اس پر بھی یہ فقرہ کہا جاتا ہے "ثعلب کے غلام ابو عمر نے اس لفظ کے درج بالا معانی
 مل کیے ہیں۔ امام شافعی نے قول باری (ذٰلِکَ اٰدٰتِیْ اَلَا تَعْمَلُوْا) کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ایسے افراد کی
 شرت نہ ہو جائے جن کا نان و نفقہ تمھارے ذمہ نہ ہو۔ آپسے مزید فرمایا کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے
 کہ مرد پر اس کی بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

لوگوں نے امام شافعی کی اس تفسیر کی تین وجوہ کی بنا پر تغلیط کی ہے، اول یہ کہ سلف اور ان تمام حضرات
 کے درمیان جن سے اس آیت کی تفسیر مروی ہے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت کے معنی
 یہ ہیں کہ تم انصاف سے بٹ نہ جاؤ اور جو کہ ترکہ میں ہو جاؤ، نیز یہ کہ یہ جھکاؤ اس عدل اور توازن
 کے خلاف ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بیویوں کے درمیان شب و شبی اور دیگر امور کی تقسیم کے سلسلے میں قائم رکھنے
 کا حکم دیا ہے۔ دوم لغت کے لحاظ سے یہ مفہوم غلط ہے۔ اس لیے کہ بل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ

کثرت عیال کی صورت میں "عَالِ یَسْئَلُ" کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مہرہ اور دیگر ائمہ لغت نے یہ بیان کیا ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے کہ (اَنْ لَا تَعُوْا) کے معنی اَنْ لَا تَجُوْرُوا کہے ہیں۔ یعنی تم جو ریا ظلم نہ کرو۔ اگر کوئی کسی پر جو کرے تو محاورے کے طور پر کہا جاتا ہے عَمَلْتُ عَلٰی (تو نے مجھ پر جو کر کیا) سویم یہ کہ آیت میں ایک آزاد بھومی یا ملک یمین یعنی لونڈیوں کا ذکر ہے۔ انسان کے عیال میں لونڈیاں آزاد عورتوں کی طرح ہوتی ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک شخص چاہے لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں کثرت عیال مراد نہیں ہے بلکہ ظلم جو اور بے انصافی کی نفی مراد ہے اور وہ اس طرح کہ صرف ایک آزاد عورت کو اپنی زوجیت میں رکھے۔ اس صورت میں اس کے ساتھ دوسری عورت نہیں ہوگی جس کی وجہ سے شبہ باشی اور دیگر امور میں بے انصافی ہو سکے۔ باقی رہ گئیں لونڈیاں تو ان کے درمیان شبہ باشی کے لیے باری مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

عورت کا اپنے شوہر کو مہر بہہ کر دینا

اسلام عورتوں کے حقوق کا ضامن ہے

قول باری ہے (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ) خَلْعَہٗ جَاۤنِ طِبْعَہٗ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْہٗ
 نَفْسًا ذٰلِکُمْ هٰذَا مَہْرٌ لَّکُمْ اَوْ عَوْرَتُوْنَ کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کردہ البتہ
 اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو قتادہ اور ابن جریر
 سے مروی ہے کہ آیت کی تفسیر میں کہا گیا ”فرض کے طور پر“ گویا انہوں نے نخلۃ کا یہ مفہوم ”نخلۃ الدین“
 (دین کا طریقہ) سے اخذ کیا ہے نیز یہ کہ مہر دینا فرض ہے۔ ابوصالح سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص
 اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کر دیتا تو اس کے مہر کی رقم خود لے لیتا، لوگوں کو اس آیت کے ذریعے اس
 بات سے روک دیا گیا۔ ابوصالح نے آیت میں وارد خطاب کو اولیاء کے لیے قرار دے کر یہی بیان
 کیا کہ انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ جب کوئی دلی عورت کی طرف سے مہر کی رقم اپنے قبضے میں لے لے تو وہ
 اسے اپنے قبضے میں نہ رکھے، بلکہ عورت کے حوالے کر دے۔ تاہم لفظ نخلۃ کے معنی اسی مفہوم کی طرف
 راجع ہیں جس کا ذکر قتادہ نے کیا ہے یعنی ”فرض کے طور پر“ اور یہ اس معنی میں ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ
 نے تواریت کے ذکر کے بعد (وَقَدْ یُضْمَنُ مِنَ اللّٰہِ) کے الفاظ کے ذریعے کیا ہے۔ بعض اہل علم کا قول
 ہے کہ مہر کو نخلۃ کا نام دیا گیا جبکہ یہ لفظ اصل میں بعض صورتوں کے اندر بہہ اور عطیہ کے معنی میں استعمال
 ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر، مہر کے بدلے کے طور پر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ نکاح
 کے بعد بھی عورت کے اعضائے جنسی نکاح سے پہلے کی طرح عورت ہی کے قبضے میں رہتے ہیں۔ آپ
 نہیں دیکھتے؟ کہ اگر عورت کے ساتھ شہ کی بنا پر دلی کر جائے تو مہر کی رقم عورت کو ملے گی شوہر کو نہیں، اب
 مہر کو اس لیے ”نخلۃ“ کا نام دیا گیا کہ عورت کی طرف سے اس کے بدلے میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جس
 کا شوہر مالک ہو جائے اس لیے مہر اس بہہ اور عطیہ کی طرح ہو گیا جس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں ہوتا۔

عقد نکاح کی بنا پر عورت کی طرف سے شوہر جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ استباحہ ہے نہ کہ ملکیت یعنی وہ عورت کو جسمانی طور پر اپنے طور پر مباح کر لیتا ہے وہ عورت کا مالک قرار نہیں پاتا۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ نے قول باری (يُخَلِّكُمُ) کے متعلق کہا کہ ”خوش دلی کے ساتھ“ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ دل کی ناپسندیدگی کے ساتھ عورتوں کو ان کے مہر نہ دو بلکہ خوش دلی کے ساتھ مہر کی رقمیں انہیں دے دیا کرو۔ اگرچہ مہر عورت کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔ تمہارے قبضے میں نہیں جاتا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مفہوم کی بنا پر یہ جائز ہے۔ کیونکہ مہر کو اس لیے ”يُخَلِّكُمُ“ کا نام دیا گیا ہے کہ ”يُخَلِّكُمُ“ عطیہ کو کہتے ہیں اور عام طور پر جب کوئی شخص کسی کو عطیہ دیتا ہے تو خوش دلی کے ساتھ دیتا ہے اسی مفہوم کے تحت مہر کو ”يُخَلِّكُمُ“ کا نام دے کر گویا مردوں کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ عورتوں کو مہر خوشدلی کے ساتھ دیں جس طرح عطیہ دینے والا خوشدلی کے ساتھ کسی کو عطیہ دیتا ہے قول باری (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ يَخْلَعْنَ) سے اس عورت کو پورا مہر دینے کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔ جس کے ساتھ شوہر نے خلوت کی ہو اس لیے کہ آیت کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے۔ قول باری (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ يَخْلَعْنَ) میں مراد یہ ہے کہ اگر خوشی سے وہ مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں ”جب اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو ان کے مہر ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد ہی یہ بیان کر دیا کہ اگر عورت مہر معاف کر دے یا مہر کے دسے تو شوہر کو اسے تسلیم کر لینا جائز ہے۔ تاکہ یہ خیال نہ پیدا ہو کہ مرد بہر صورت مہر ادا کرے خواہ عورت بطیب خاطر مہر نہ لینے پر تیار ہو جائے۔ فقہانہ نے اس آیت کے متعلق کہا ہے کہ عورت زور و زبردستی کے بغیر بطیب خاطر مہر کا جو حصہ چھوڑ دے گی وہ مرد کے لیے حلال ہوگا۔ چنانچہ علقمہ نے اپنی بیوی سے کہا تھا ”مزیدار و خوشگوار شئی سے مجھے بھی کھلاؤ۔“ (ان کی مراد یہ تھی کہ مہر کا کچھ حصہ چھوڑ دو)

زیر بحث آیت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ مہر عورت کے لیے ہوتا ہے۔ وہی اس کی حق دار ہوتی ہے۔ اس پر ولی کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ مرد مہر کی رقم خوش دلی کے ساتھ عورت کو ادا کرے سوم یہ کہ اگر عورت مرد کو مہر مہرہ کر دیتی ہے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے اور مرد کو اسے قبول کر لینا مباح ہے۔ قول باری (يُخَلِّكُمُ هُنَّ مَوْتًا) اس کی دلیل ہے۔ چہاں یہ کہ عورت کی طرف سے مہر کی رقم مہرہ کر دینے کے جواز کے لیے مہر پر اس کے قبضہ کر لینے اور قبضہ نہ کرنے کی دو حالتیں یکساں حکم کی حامل ہیں، اس لیے کہ قول باری (يُخَلِّكُمُ هُنَّ مَوْتًا) دونوں حالتوں پر دلالت کرتا ہے۔ نیز قبضہ کرنے سے پہلے ہی مہرہ کر دینے کے جواز پر بھی یہ قول باری دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ

نے ان دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (كُلُّوْهُ هٰذِیْنَا مَوْتًا) سے مراد مہر کی وہ صورتیں ہیں جن میں اس کا تعین ہو چکا ہو یعنی یا تو وہ سامان کی صورت میں ہوں جس پر عورت نے قبضہ کر لیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ یا نقدی یعنی درہم و دینار کی صورت میں ہو جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہو۔ لیکن اگر مہر مرد کے ذمے دین کی صورت میں ہو تو پھر اس کے مہر کے جواز پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز کسی کے ذمے لگ چکی ہو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسے مزے سے کھا لو، اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس بارے میں آیت کی مراد صرف ان چیزوں تک محدود نہیں ہے جو کھائی جاسکتی ہوں یعنی ماکولات میں سے ہوں اور غیر ماکولات اس مراد میں داخل نہ ہوں۔ اس لیے کہ اگر آیت کی مراد یہ ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ کھالینے کا حکم مہر کے ساتھ اس وقت خاص ہوتا جبکہ مہر ماکولات میں سے ہوتا، حالانکہ آیت میں خطاب کے مفہوم سے خود یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ صرف ماکولات تک محدود نہیں ہے اور یہ کہ غیر ماکولات۔ اس میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ قول باری (وَاَقْرَبُ مَا تَلَقَّوْا مِنْ نِسَائِكُمْ كَمَا عَلَّمَكُم مِّنْ قَبْلِ) تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ ماکولات کی جنس میں سے ہوں یا غیر ماکولات کی۔ اور قول باری (وَكُلُّوْهُ هٰذِیْنَا مَوْتًا) ان تمام صدقات کو شامل ہے جن کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس بارے میں لفظ اکل کا جو کھالینے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ مقصد اس میں ہے کہ عورت کی طرف سے بطیب خاطر مہر یا اس کا ایک حصہ چھوڑ دینے کی صورت میں مرد کے لیے وہ مباح قرار پاتا ہے۔

اس کی مزید وضاحت اس ارشاد باری سے ہو سکتی ہے (اِنَّ الدِّیْنََ یَا کُلُّوْا مِمَّا رَزَقَکُمْ اللّٰہُ حٰلًا حَلٰلًا) ان دونوں آیتوں میں تنیم کے مال میں نصرت کی تمام صورتوں سے عموم نہیں ہے۔ خواہ وہ دین ہو یا عین یا ماکول ہو یا غیر ماکول اور یہ عموم باہمی رضا مندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت کے سوا لوگوں کا مال لے لینے کی تمام صورتوں کی بھی شامل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت کے معنی کی مطابقت کے لیے ماکولات دوسری چیزوں کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر ”اکل“ کا کیوں ذکر کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی ”اکل“ یعنی خور و نوش ہی اموال کے حصول کا سب سے بڑا مقصد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ انسانی جسم کا گذارہ اور اس کی زندگی کا دار و مدار اسی پر ہوتا ہے۔ اس کے ذکر کے ساتھ اس سے کم تر

اشیاء پر بھی دلالت ہو گئی ہے اس کی مثال قول باری لِإِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ، جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کی یاد کی طرف
دوڑ پڑو اور خرید و فروخت ختم کر دو۔ یہاں خصوصی طور پر بیع کا ذکر ہوا اگرچہ اس کے سوا اور تمام
چیزیں بھی اس میں اس کی طرح ہیں جو انسان کو جمعہ کی ادائیگی سے باز رکھیں اس لیے کہ خرید و
فروخت میں مشغولیت طلب معاش کے سلسلے میں ان کی کوشش اور دوڑ دھوپ کی ایک بہت بڑی
صورت تھی، اس سے خود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ اس سے کم تر صورتیں بھی یہاں مراد ہیں اور یہ کہ ان کم تر
صورتوں کی بھی اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز جمعہ کے سلسلے میں انہیں اس صورت یعنی بیع سے روک
دیا ہے جس کی انہیں زیادہ ضرورت تھی اور جس کی طرف ان کی حاجت زیادہ شدید تھی۔ یا اس کی مثال یہ
قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَكُلُّ الْخَنَازِيرِ، تم پر مردار، خون اور سوا گوا گوشت حرام
کر دیئے گئے ہیں) یہاں سور کے گوشت کی تحریم کا خصوصیت سے ذکر ہوا۔ جبکہ سور کے جسم کا ہر جز
گوشت کی طرح حرام ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گوشت ہی اس سے انتفاع کا سب سے بڑا ذریعہ ہوتا
ہے۔ اور عمومی طور پر بھی مقصود وہی ہوتا ہے تو اس سے حصول منفعت کے سب سے بڑے ذریعے یعنی
گوشت کی تحریم اس سے کم نفع اندہ بخش چیز کی حرمت پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہی مفہوم قول باری
(ذُكِّلُوا كَاهِنًا مَرِيًّا) کا بھی ہے کہ یہ مہر کے معاف شدہ حصے کے پر لطف اور خوشگوار ہونے کا متقاضی
ہے۔ خواہ وہ کسی بھی جنس یعنی عین یا دین سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ عورت نے اسے قبضے میں لے لیا
ہو یا نہ لیا ہو۔ اس پر ایک اور جہت سے غور کریں کہ جب عورت کے لیے مہر کا اس صورت میں مہر کرنا
درست ہے، جبکہ وہ ایک معین شئی ہو اور اس کے قبضے میں ہو تو اس کا یہی حکم اس صورت میں بھی ہونا
چاہیے جبکہ یہ شوہر کے ذمے دین اور قرض کی صورت میں ہو۔ اس لیے کہ عورت کا اپنے مال میں تصرف
کا جواز ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تصرف کے لحاظ سے عین اور دین کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ نیز
اہل علم میں سے کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔

اور دین کے مہر کر دینے اور معاف کر دینے کے جواز پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے۔
اسی طرح عورت کی طرف سے مہر کے مہر کر دینے کے جواز پر بھی جبکہ وہ دین کی صورت میں ہو، آیت کی
دلالت ہو رہی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی انسان کا کسی دوسرے کے ذمے دین
ہو اور وہ اسے یہ دین مہر کر دے تو نفس مہر کے ساتھ ہی مدیون کو دین سے چھٹکارا مل جاتا ہے اس
لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی صحت کا حکم دیا ہے اور اس کے ذمہ سے ساقط کر دیا ہے۔ آیت کی اس

پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کوئی لسان اگر کسی کو کوئی مال مہرہ کر دے اور وہ اسے قبضے میں لے کر اس میں تصرف بھی کر لے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے خواہ اس نے اپنی زبان سے یہ نہ کہا ہو کہ ”میں نے یہ مہرہ قبول کر لیا ہے“ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے اس چیز کو کھالینے کی اباحت کر دی ہے، جو عورت اپنے مہر میں سے اسے دے دے اس میں قبول کر لینے کی کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ مہر کرنے والے کے سامنے مہر میں اس کا تصرف ہی قبولیت کی شکل ہو جائے گی۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر عورت شوہر سے یہ کہے کہ میں نے بطیب خاطر اپنا مہر چھوڑ دیا ہے اور یہ کہہ کر مہر یا برات کا ارادہ کرے، تو اس کا یہ اقدام جائز ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ طَبَقَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَٰذَا مَدِيْنًا)

تاہم فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا عورت اپنے شوہر کو مہر مہرہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب عورت بالغ ہو چکی ہو اور اس میں عقل آگئی ہو تو اس کا مہرہ وغیرہ کی صورت میں اپنے مال میں تصرف جائز ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

امام مالک کا قول ہے کہ باکرہ عورت کا اپنے مال میں کوئی تصرف اور مہر کے کسی حصے سے اپنے شوہر کو بری کر دینا جائز نہیں ہے۔ مہر معاف کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، باپ کے سوا اور کوئی دلی یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ آپ نے مزید فرمایا کہ شوہر والی عورت کا اپنے گھر اور اپنے غلام وغیرہ کی فروخت جائز ہے۔ خواہ شوہر کو یہ ناپسند ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ اس کا سودا ٹھیک ٹھاک رہا ہو۔ اگر بیع میں خریدار کے لیے سہولت کو مد نظر رکھ کر قیمت وغیرہ میں کمی کر دی گئی ہو تو یہ بیع عورت کے تہائی مال سے جاری ہو گی اگر عورت صدقہ یا مہرہ کرے گی تو وہ اپنے تہائی مال میں سے زائد کے اندر ایسا نہیں کر سکے گی۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت شوہر کے بغیر یعنی بیوہ یا مطلقہ ہو تو اس صورت میں وہ اپنے مال میں اسی طرح تصرف کر سکتی ہے جس طرح ایک مرد اپنے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ شادی کے بعد اپنے شوہر کے گھر جا کر بیس جانے والی عورت کا کوئی عطیہ اس وقت تک درست نہیں ہوگا۔ جب تک کہ ایک سال نہ گزر جائے اور کوئی بچہ نہ پیدا ہو جائے۔ لیث کا قول ہے کہ شوہر والی عورت کا اپنے مال میں نہ تو کوئی صدقہ درست ہے اور نہ ہی اپنے غلام یا لونڈی کو آزاد کر دینا، البتہ تھوڑا بہت مال وہ خرچ کر سکتی ہے جس کا خرچ کرنا رشتہ داری کے تعلقات برقرار رکھنے یا رضائے الہی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہو تا ہے۔

یہ طرز فکر دراصل کسی دلیل کے بغیر آیت پر دو پہلوئوں سے اعتراض کرنے کے مترادف ہے؛
 اڈل یہ کہ ظاہر آیت تو مہر کے جواز کی متقاضی ہے لیکن اسے اس سے روکا جا رہا ہے۔ دوم۔ یہ کہ
 باپ کے ذریعے بیٹی کے مہر کے سبب کا جواز پیدا کر دیا گیا ہے جبکہ امر الہی یہ ہے کہ عورت کو اس کا پورا
 مہر دے دیا جائے اللہ کی کہ وہ بطیب خاطر اسے چھوڑ دیتے پر رضا مند ہو جائے۔

قول باری رَدِّ لَا یَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا
یُقِیْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا یُقِیْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَخَلَا جَنَاحَ عَلَیْهِمَا فَمِمَّا افْتَدَتْ بِهٖ
تمہارے لینے یہ حلال نہیں ہے کہ تم وی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز ان سے واپس لے لو الا یہ کہ
میاں چوری دونوں کو اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یہ دونوں
اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر اس بات میں کوئی گناہ نہیں کہ عورت (طلاق حاصل

کرنے کے لیے بطور فدیہ کچھ دے دے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر کو ان چیزوں میں سے کوئی بھی چیز واپس لینے سے روک دیا جو اس نے اپنی بیوی کو دے رکھی تھی۔ الا یہ کہ بیوی طلاق حاصل کرنے کی غرض سے ان میں سے کوئی چیز بطور فدیہ شوہر کو دے دے۔ غرض کسی چیز کے دینے میں عورت کی رضامندی کی شرط لگادی گئی اور اس میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا، اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی بیوی زینب کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو عن حلیکین، صدقہ دیا کرو خواہ اپنے زیورات ہی سے کیوں نہ ہو)۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے موقع پر نماز عید کے بعد خطبہ ارشاد فرمایا۔ اس کے بعد عورتوں کے گروہ کی طرف تشریف لے گئے اور انہیں صدقہ نکالنے کا حکم دیا اس موقع پر آپ نے باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ ایک اور وجہ سے بھی اس کا جواز نہیں کیونکہ یہ ”حجۃ“ یعنی سرکاری طور پر پابندی لگا دینے کی ایک صورت ہے جبکہ ایسے فرد پر جس کی حیثیت وہ ہو جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے پابندی لگانا درست نہیں ہے۔

واللہ اعلم۔

نادانوں اور بیوقوفوں کو ان کا مال حوالے کرنا

اسلام مال و جائیداد کی حفاظت کا حکم دیتا ہے

قولِ باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا، اور اپنے وہ مال جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے قیامِ زندگی کا ذریعہ بنایا ہے نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو۔) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تاویل و تفسیر میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنا مال اپنی اولاد کے درمیان تقسیم نہ کرے اور پھر خود ان کا دست نگر بن جائے، جبکہ اس کی اولاد کو اس کا دست نگر ہونا چاہیے اور عورت بیوقوف ترین مخلوق ہے۔ اس طرح حضرت ابن عباس نے آیت کی اس کے ظاہر اور اس کی حقیقت کے مقتضی کے مطابق تفسیر کی اس لیے کہ قولِ باری (وَأَمْوَالُكُمْ) اس بات کا متقاضی ہے کہ اپنا مال نادانوں کے حوالے کرنے کی نہیں کا خطاب ہر شخص کو ہے۔ اس لیے کہ حوالہ کر دینے کی صورت میں گویا اپنا مال ضائع کر دینا ہے کیونکہ نادان لوگ مال کی حفاظت اور اس میں اضافہ کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ نادان لوگوں سے آپ کی مراد بچے اور عورتیں ہیں جو مال کی حفاظت کے نااہل ہوتے ہیں نیز اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے مال کا کسی ایسے فرد کو وکسل اور کارپردار بنا دے جس میں نادانی اور بیوقوفی کی صفت پائی جاتی ہو اور نہ ہی ان جیسے لوگوں کو اپنے مال کے متعلق وصیت کرے۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے ورثہ کے کم عمر ہوں تو اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اپنے مال کے متعلق کسی ایسے شخص کو وصیت کرے جو امانت دار ہو اور ان ورثہ کی خاطر اس مال کی دل و جان سے حفاظت کر سکتا ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مال کو ضائع کرنے سے روکا گیا ہے اور اس کی حفاظت، دیکھ بھال اور نگرانی واجب کر دی گئی ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا،

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا ہے کہ اس نے ہمارے جسموں کی زندگی اور قیام کا ذریعہ مال کو بنا دیا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے جس شخص کو مال دنیا میں سے کوئی حصہ عطا کیا ہے۔ اس پر اس میں سے اللہ کا حق یعنی زکوٰۃ و صدقات ادا کرنا لازم ہے پھر باقی ماندہ مال کی حفاظت اور اسے ضائع ہونے سے بچانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اس طرح اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اصلاح معاش اور حسن تدبیر کی ترغیب دی ہے۔ یہ بات اللہ نے اپنی کتاب عزیز میں کئی مواقع پر بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ قول باری ہے۔ (وَلَا تُبْذِرْ رِبَّكَ يَوْمَكَ الْفَبْدَرَيْنِ كَالْتُّنَا اِحْوَاتِ الشَّيْطٰنِ، اور بلا ضرورت خرچ نہ کرو بے شک بلا ضرورت مال اڑانے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا۔ اپنے ہاتھ اپنی گردن سے باندھ کر نہ رکھو، اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر ملامت زدہ اور تھکا ہارا بن کر بیٹھ رہو) نیز قول باری ہے (وَالَّذِينَ اِذَا اُنْفَقُوا كُوْنُوْهُمْ دٰكُوْنٌ فَتَرَوْا، اور وہ لوگ جب خرچ کرنے میں تو فضول خرچی نہیں کرتے اور نہ ہی کجھوسی) اللہ تعالیٰ نے اموال کی حفاظت اور گواہیوں، دستاویز اور رہن کے ذریعے قرض میں دی ہوئی رقموں کو محفوظ کر لینے کے جو احکامات دیئے ہیں جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں وہ بھی اصلاح معاش اور حسن تدبیر کے سلسلے میں دی جانے والی ترغیب کی ایک کڑی ہیں۔ قول باری (الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ دِيْنًَا، کی اور تفسیر بھی کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں ان اموال کا نگران و محافظ بنایا ہے۔ اس لیے انہیں ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں جانے نہ دو جو ان کے ضیاع کا سبب بن جائیں۔

اسلام میں مال و دولت کا ضائع کرنا منع ہے

آیت زیر بحث کی ایک اور تاویل سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ آیت کا اصل مفہوم یہ ہے ”نادانوں کو ان کے اموال حوالے نہ کرو“ اموال کی اضافت دراصل سفہاء یعنی نادانوں کی طرف ہے۔ اب الفاظ میں اموال کی جو اضافت مخاطبین کی طرف ہے تو اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تُنْفِقُوا اَنْفُسَكُمْ، تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) یہاں (اَنْفُسَكُمْ) سے مراد یہ ہے کہ ”تم میں سے بعض کو قتل نہ کرے“ اسی طرح قول باری (وَاَنْفِقُوا اَنْفُسَكُمْ، تم اپنے آپ کو قتل کرو) کا یہی مفہوم ہے۔ نیز قول باری (وَ اِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَاسَلِّمُوا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ، اور جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کرو) کا مفہوم یہ ہے کہ گھروں میں رہنے والوں کو سلام کرو۔ اس تاویل کی بنا پر نادانوں اور

بے وقوفوں پر ان کے اموال کے سلسلے میں پابندی ہوگی اور انہیں نادانی اور بے وقوفی زائل ہونے تک ان کے اموال سے دور رکھا جائے گا۔

یہاں سفہار کے معنی میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے ”تمھاری اولاد اور اہل و عیال میں سے سفیہ اور بے وقوف، نیز فرمایا: ”عورت بے وقوف ترین مخلوق ہے“ سعید بن جبیر، حسن اور سدی نیز ضحاک۔ اور قتادہ کے نزدیک عورتیں اور بچے سفہار گئے جانے میں بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد سب وہ شخص ہے جس میں مال کے متعلق سفاہت اور نادانی کی صفت پائی جاتی ہو خواہ اس پر پابندی لگی ہو یا نہ لگی ہو۔ شعبی نے ابو بردہ سے۔ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعرثی سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: ”تین افراد ایسے ہیں جو اللہ سے دعا مانگتے ہیں لیکن اللہ ان کی دعا قبول نہیں کرتا، ایک نوہ شخص جس کی بیوی بد اخلاق اور بد زبان ہو اور وہ طلاق دے کر اپنی جان نہ چھڑائے۔ دوسرا وہ جو اپنا مال کسی بے وقوف کے حوالے کر دے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَكُلُّكُمْ رُحْلٌ لِّلشَّيْطَانِ أَهْوَالَكُمْ) و نیز سزاوہ شخص جس نے کسی کو قرض میں اپنی رقم دی ہو اور اس پر گواہی نہ قائم کی ہو“۔ تیسرا وہ جو عورتیں ہیں ایک قول ہے کہ سفاہت کے اصل معنی علم اور بردباری کے لحاظ سے بلکاپن کے ہیں اسی بنا پر فاسق کو سفیہ کہا گیا ہے اس لیے کہ اہل دین اور اہل علم کے نزدیک اس کا کوئی وزن اور مقام نہیں ہوتا۔ ناقص العقل کو بھی سفیہ کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں عقل کی کمی ہوتی ہے۔ آیت زیر بحث میں جن سفہار کا ذکر ہے ان کی سفاہت میں کوئی مذمت کا پہلو نہیں ہے اور نہ ہی اس سے اللہ کی نافرمانی کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے بلکہ انہیں سفہار صرف ان کی عقل کی کمی اور مال کی حفاظت میں ان کی سمجھ بوجھ کی قلت کی بنا پر کہا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہم بچوں اور عورتوں کو مال بطور ہبہ دے سکتے ہیں۔ ایک صحابی حضرت بشیرؓ نے اپنے بیٹے نعانؓ کو بطور ہبہ کچھ دینے کا ارادہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے صرف اس لیے روک دیا کہ انہوں نے اپنے سب بیٹوں کو یکساں طریقے پر ہبہ نہیں کیا تھا۔ اس بیان کی روشنی میں سفہار کو ہماری طرف سے اموال نہ دینے کے معنی پر آیت کو کیسے محمول کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں تملیک اور مال کے ہبہ کے معنی نہیں ہیں۔ اس میں تو مفہوم یہ ہے کہ ہم اموال کو ان کے ہاتھوں میں دے دیں جبکہ انہیں ان کی حفاظت کی کوئی خاص پروا نہ ہو۔ دوسری طرف ایک انسان کے لیے جائز ہے کہ نابالغ یا عورت کو بطور ہبہ کوئی مال دے دے جس طرح کہ وہ بالغ عاقل منکر کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دے سکتا ہے۔

پہلی صورت میں صرف اتنی بات ہوتی کہ اس سب کو بچے کا ولی اپنے قبضے میں لے کر اس کی حفاظت کرے گا اور اسے ضائع ہونے نہیں دے گا۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس سے روکا ہے کہ ہم اپنے اموال بچوں اور عورتوں کے ہاتھوں میں دے دیں جو ان کی حفاظت اور دیکھ بھال کے نااہل ہوتے ہیں۔

قول باری ہے (قَدْ زُكُّوهُمْ فِيهَا ذَاكُسُوهُمْ) ان نادانوں کو ان اموال میں سے کھلاؤ اور پہناؤ (یعنی انہیں ان اموال میں سے کھلاؤ اس لیے کہ یہاں حرف ”فی“ حرف ”من“ کے معنی میں ہے اس لیے کہ حرف پر آگے پیچھے صفات کا ورود ہوتا رہتا ہے جس کی بنا پر بعض حروف بعض دوسرے حروف کے قانع مقام ہو کر ان کے معنی دیتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے (ذَلَا تَكُلُوا أَمْوَالَكُمُ الرِّبَا أَلْفًا مِّنْ أَلْفٍ) میں معنی ”مع اموالکم“ کے ہیں ”یعنی ان کے اموال اپنے اموال کے ساتھ“ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اموال کو سفہار کے حوالے کر دینے سے روک دیا ہے جو ان اموال کی حفاظت کا کام سرانجام نہیں دے سکتے اور یہ حکم دیا کہ ہم انہیں ان اموال میں سے ان کی خوراک اور لباس کا بندوبست کریں۔ اگر آیت سے مراد ہمیں اپنے اموال انہیں حوالے کرنے سے روکا ہے جیسا کہ آیت کا ظاہر اس کا متقاضی ہے تو پھر اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ اپنی بیوی اور نادان اولاد اور بیویوں کا نان و نفقہ ہم پر واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں حکم ہے کہ ہم ان پر اپنے اموال میں سے خرچ کریں۔ اگر آیت کی تاویل وہ ہے جسے ان لوگوں نے اختیار کیا ہے جن کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ ہم ان کے اموال اس وقت تک ان کے حوالے نہ کریں جب تک ان میں سفاہت کی صفت موجود ہو تو پھر اس صورت میں ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کے اموال میں سے ان پر خرچ کریں یہ بات دو وجہ سے ایسے لوگوں پر پابندی پر دلالت کرتی ہے اول یہ کہ انہیں ان کے اموال سے دور رکھا گیا ہے دوم ان پر خرچ کرنے اور ان کی خوراک اور لباس کی خریداری کے سلسلے میں ہمیں ان کے اموال میں تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

قول باری ہے (ذَقُوا أَمْوَالَكُمْ خَوْلاً مَّعْرُوفًا) ان سے بھلی بات کہو (مجاہد اور ابن جریر کا قول ہے کہ (خَوْلاً مَّعْرُوفًا) سے مراد نیکی اور صلہ رحمی کرنے کے لیے موزوں اور جائز طریقے پر ان سے مناسب الفاظ میں وعدہ کر لینا ہے۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد بھلے الفاظ میں ان سے گفتگو کرنا اور اس کے لیے نرم لہجہ اختیار کرنا ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (وَإِذَا مَا لَيْتُمْ فَلَاقَهُمْ) اور تم تمہیں پرہیزی نہ کرو) یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا مَا تَعَرَّضْتُمْ لِلْغَنَاءِ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ تَرْجَوْهَا

قُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّعْسُورًا، اگر تمہیں ان سے پہلو تہی کرنا پڑے اس انتظار میں کہ تیرے پروردگار کی طرف سے وہ کشائش آئے جس کی تمہیں امید ہو تو ان سے نرمی کی بات کہہ دو۔ ایک قول یہ بھی ہے یہاں ”قول معروف“ سے تادیب و تنبیہ نیز راست روی اور نیکی کی ہدایت اور اخلاقِ حسنہ کے حصول کی راہنمائی مراد لینا بھی جائز ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ہمیں یہ نصیحت کرنا ہے کہ تم ان کے لیے اپنے اموال میں سے خوراک و پوشاک کے اخراجات ادا کرو تو اس موقع پر ان سے بھلے اور منہاں الفاظ میں گفتگو کرو اور انہیں اپنی بیزاری کا اظہار کر کے نیز انہیں ذلیل کر کے اور نظروں سے گرا کر ان کی ایذا رسانی نہ کرو جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا حَقَّتْ الْقِسْمَةُ لَكُمْ فَمَا تَصَدَّقُوا) اَلْمَسَاكِينَ كَارِزُ قُوْهُمْ مِنْهُ وَتَوَلَّوْا لَّهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا، اور جب تقسیم ترکہ کے وقت رشتہ دار یتیم اور مساکین آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کچھ حصہ دو اور ان سے عمدہ انداز میں گفتگو کرو) یعنی مناسب الفاظ میں گفتگو اور اظہارِ بیزاری اور احسان جتانے سے پرہیز نیز یہ قول باری بھی ہے (لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْكَذْبِ) اپنے صدقات کو احسان بخلا کر اور تکلیف پہنچا کر برباد نہ کرو) یہ بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام معانی آیت (وَتَوَلَّوْا لَّهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا) میں مراد ہوں۔ وَاللَّهُ أَعْلَمُ۔

یتیم کو مال حوالے کرنا

مالی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے سمجھ بوجھ اور ہوشیاری ضروری ہے

قولِ باری ہے (وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا إِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) اور یتیموں کی پرکھ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں سمجھ بوجھ اور ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو حسن، قتادہ اور سدی نے کہا کہ تم انکی عقل مندی اور دینداری کو پرکھتے رہو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے ہم یتیموں کی پرکھ کرتے رہیں۔ اس لیے کہ فرمایا (وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں ہمیں ان کی یتیمی کی حالت میں ان کو پرکھتے رہنے کا حکم ملا پھر فرمایا (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں یہ بتا دیا کہ بلوغ نکاح کا مرحلہ ابتلا یعنی پرکھتے رہنے کے مرحلے کے بعد آئے گا۔ اس لیے کہ حرف ”حَتَّىٰ“ غایت کے لیے ہے جس کا ذکر ابتلا کے بعد آیا ہے، اس لیے آیت دو طرح سے اس پر دلالت کر رہی ہے۔ کہ یہ ابتلا بلوغ سے پہلے ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اگر ایک نابالغ لڑکے کے اندر سمجھ بوجھ اور عقل مندی پیدا ہو جائے تو اسے تجارت اور کاروبار کرنے کی اجازت دے دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ ابتلا یعنی پرکھ کی یہی صورت ہے کہ مال کی حفاظت اور مالی تصرفات میں اس کے علم اور سمجھ کی جانچ کی جائے اور اس کی حالت معلوم کی جائے اور جب اسے اس طرح کے کام کے لیے کہا جائے گا تو گویا اسے تجارت کرنے کی اجازت مل جائے گی۔ تاہم بچے کو تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت دینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، حسن بن زیاد اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر نابالغ میں خرید و فروخت کی سمجھ بوجھ ہے تو باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔

اسی طرح باپ کی طرف سے مقرر کردہ وصی یا باپ کا وصی نہ ہونے کی صورت میں دادا کی طرف

سے مقرر کردہ وصی بھی اس قسم کی اجازت دے سکتا ہے۔ اس نابالغ کی حیثیت اس غلام کی طرح ہوگی جسے آقا کی طرف سے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت مل گئی ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ میرے خیال میں بچے کے باپ اور وصی کی طرف سے تجارت کی اجازت مل جاتا جائز نہیں ہے اور اگر اس سلسلے میں اس پر فرض چڑھ جائے تو بچے کے ذمے کسی قسم کی کوئی رقم ماند نہیں ہوگی۔ ربیع نے اپنی کتاب میں اقرار کے باب میں امام شافعی سے روایت نقل کی ہے کہ بچہ اگر اللہ یا کسی انسان کے حق یا کسی مالی یا غیر مالی حق کا اقرار کرے گا تو اس کا یہ اقرار ساقط ہوگا خواہ اسے باپ یا کسی ولی یا حاکم کی طرف سے تجارت کی اجازت ملے ہو۔ حاکم کے لیے جائز نہیں کہ وہ بچے کو اس قسم کی اجازت دے دے اگر اس نے ایسا کر لیا تو حاکم کی طرف سے بچے کا اقرار ساقط سمجھا جائے گا اسی طرح اس کی خرید و فروخت بھی منسوخ سمجھی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت تجارت کے لیے اسے اجازت دے دینے کے جواب پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے کہ (وَلَا يَنْتَهِیْ عَنْ تِجَارَتِهِمْ) ابتداء کا مفہوم یہی ہے کہ ان کی عقل مند ہی، ان کی دینداری اور تفرقات میں ان کے حزم و احتیاط کی آزمائش کی جائے۔ اس لفظ کا مفہوم ان تمام وجوہ کے لیے عام ہے اور جب لفظ میں عموم کا احتمال ہو تو اس کے خلاف چلتے ہوئے کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس آزمائش کو کسی کے لیے مخصوص کر دے۔ بیع و شراء میں اس کی سوجھ بوجھ، نیز اپنے معاملات کو قابو میں رکھنے کی صلاحیت اور اپنے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اس کے احوال کی پرکھ، صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب جس شخص نے ابتداء کے مفہوم کو صرف گفتگو کے ذریعے غفلتی پر کھنک محدود رکھا ہے اور تجارت میں اس کی کارکردگی اور مال کی حفاظت وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا اس نے گویا دلیل کے بغیر لفظ کے عموم کو خاص کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ترتیب تلاوت میں قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتْلُوا الصَّلَاةَ فِي حَالِ تَجَارَةٍ أَوْ مَسْجَرٍ أَوْ تَجَارَةٍ) آیت میں یہ اذن مراد نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو نابالغ ہونے کی حالت میں مالی تصرف کی اجازت نہیں ملنی چاہیے۔ ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر تجارت کے سلسلے میں نابالغ ہونے سے پہلے اجازت دینے کا جواز ہوتا تو مال بھی حوالے کر دینے کا جواز ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے نابالغ ہونے اور اہلیت ظاہر ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تجارت کی اجازت کا مال حوالے کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ اذن کا مفہوم تو یہ ہے کہ اسے خرید و فروخت

کے لیے کہا جائے اور یہ بات اسے مال حوالے کیے بغیر بھی ممکن ہے جس طرح کہ غلام کو کوئی مال دینے بغیر تجارت اور خرید و فروخت کی اجازت دے دی جاتی ہے۔

اس لیے ہم یہ کہتے ہیں آیت میں اسے پرکھنے اور آزمانے کا حکم ہے اور آزمائش کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مال حوالے کیے بغیر اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جاتے۔ پھر اس کے بعد جب بالغ ہو جائے اور اہلیت کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے۔ اگر آزمائش بیع و ثمری میں تصرف کی اجازت کے ذریعے پرکھ کا تقاضا نہ کرتی اور اس سے مراد صرف اس کی عقل اور سمجھ کی پرکھ ہوتی، معاملات کے بارے میں اس کی دانشمندی اور گرفت کی حالت کا صحیح اندازہ لگانا نہ ہوتا تو پھر بلوغت سے قبل ابتداء یعنی آزمائش کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ لیکن جب بلوغت سے پہلے ہی اسے آزمانے اور اس کی پرکھ کا ہمیں حکم دیا گیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد معاملات میں اس کے تصرفات کی آزمائش ہے نیز اس کی عقل کی صحت کی پرکھ اس بات کا پتہ نہیں دے سکتی کہ اپنے معاملات پر اس کی گرفت مضبوط ہے، اپنے مال کی حفاظت بھی کر سکتا ہے اور خرید و فروخت کے متعلق اس کا علم بھی درست ہے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال کی حفاظت اور تصرفات کے متعلق اس کے علم کے سلسلے میں اس کے حالات کا جائزہ لینے کا حکم ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے اس لیے ضروری ہے کہ بلوغت سے قبل جس آزمائش کا حکم دیا گیا ہے وہ ان ہی باتوں کے حکم پر مشتمل ہو۔ صرف اس کی عقلی آزمائش کے حکم پر مشتمل نہ ہو۔ نیز بلوغت سے قبل اگر اسے تجارت کرنے کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ اس پر اس کی پابندی تھی تو پھر اس پہلو سے اس کی آزمائش ساقط رہے گی۔ اب بلوغت کے بعد اس کی اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اندازہ لگانے کے لیے ہمارا ذریعہ یہ ہوگا کہ ہم یا تو اسے تجارت کی اجازت دے کر اس کی آزمائش کریں گے یا اس کے بغیر ایسا کریں گے۔

اگر پہلی صورت اختیار کی جائے گی تو پھر معترض کے نزدیک اسے تصرف کی اجازت مل جائے گی حالانکہ معترض بلوغت کے بعد بھی سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار معلوم ہونے تک اس پر پابندی کا قائل ہے۔ جب بلوغت کے بعد پابندی کی حالت میں اسے تجارت کی اجازت مل سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اجازت دے کر معترض نے اسے پابندی کی حالت سے باہر نکال لیا جبکہ حقیقت میں اس پر پابندی لگی ہوئی ہے اور بلوغت کے بعد بھی اسے اس کے مال سے دور رکھا گیا ہے، ساتھ ہی ساتھ اسے اجازت بھی ملی ہوئی ہے تو اس صورتحال کے تحت معترض سے یہ پوچھا جا

سکتا ہے کہ آپ نے بلوغت سے قبل اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر اسے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت کیوں نہیں دی جس طرح بلوغت کے بعد اہلیت کے آثار نظر آنے تک پابندی کے باوجود اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر آپ نے اس کی اجازت دے دی ہے۔

اب اگر بلوغت کے بعد بھی تجارت وغیرہ کی اجازت دے کر اس کی حالت کا اندازہ لگایا جائے تو پھر اس کی اہلیت کا پتہ لگانے کا اور کیا ذریعہ ہوگا اس لیے معترض کے اعتراض کی وجہ سے دو باتوں میں سے ایک لازم آتی ہے یا تو آزمائش اور پرکھ کر ترک لازم آتا ہے یا اہلیت معلوم کرنے سے پہلے ہی مال حوالے کر دینا لازم آتا ہے۔

تجارت کے لیے نابالغ کو اجازت دینے کے حوالہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے حضرت ام سلمہؓ کے نابالغ بیٹے عمر بن ابی سلمہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنی والدہ کا نکاح آپ سے کرادیں۔ عبد اللہ بن شداد نے روایت بیان کی ہے کہ آپ نے سلمہ بن ابی سلمہ کو اس کا حکم دیا تھا جبکہ ابھی وہ نابالغ تھے اس روایت میں خرید و فروخت سے متعلق اس تصرف کے اجازت کی دلیل ہے جس میں کام اگرچہ یہ کرتا ہو لیکن اس کا کنٹرول کسی اور کے ہاتھ میں ہو آپ نہیں دیکھتے کہ روایت اس بات کی متقاضی ہے کہ باپ اگر نابالغ بیٹے کے لیے کوئی غلام خریدنا یا اپنا کوئی غلام فروخت کرنا چاہے تو اس کے لیے اسے وکیل بنا کر یہ کام اس کے سپرد کر دینا جائز ہے، تجارت کے لیے اجازت کا مفہوم بھی یہی ہے۔

جن لوگوں نے قول باری (وَابْتَغُوا الْيُسْرَىٰ) کا مفہوم یہ لیا ہے کہ ان کی عقل و فہم اور دینداری کی جانچ کی جائے تو یہ جان لینا چاہیے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مال حوالے کرنے کے سلسلے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں ہے اس لیے کہ یتیم اگر ایک فاسق و فاجر شخص ہو لیکن اسے معاملہ پر پوری گرفت ہو۔ اور تجارتی طریقوں میں تصرفات کا اسے علم ہو تو اس کے فسق و فجور کی بنا پر اس کا مال حوالے نہ کرنا جائز نہیں ہوگا اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں۔ دوسری طرف اگر ایک یتیم دیندار اور صالح ہو لیکن اپنے مال کا پوری طرح تحفظ کرنے کا اہل نہ ہو اور ہمیشہ لین دین میں دوسروں کے ہاتھوں نقصان اٹھاتا ہو تو ایسے شخص کو ان لوگوں کے نزدیک مال حوالے نہیں کیا جائے گا جو عقل کی کمی اور قلت ضبط کی بنا پر پابندی لگانے کے قائل ہیں۔ اس سے ہمیں یہ چیز معلوم ہو گئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ایک بے معنی بات ہے۔

قول باری ہے (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ اس

سے مراد حکم ہے جس کا مفہوم نکاح کی حالت کو پہنچ جانا ہے یعنی اختلاف کا آجانا ہے قول باری (خَبَرَ) اَنْفُسُكُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: ”اگر تمہیں ان کے اندر اس چیز کا علم ہو جائے۔ ایک قول میں ہے کہ ایسا اس کے اصل معنی احساس کے ہیں یعنی تم ان میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کا احساس کر لو۔ اس معنی کی حکایت خلیل نحوی سے کی گئی ہے۔ قول باری ہے (رَاقِي) اَنْفُسُكُمْ نَارًا، میں نے آگ دیکھی ہے (یعنی میں نے آگ کا وجود محسوس کر لیا اور اسے دیکھ لیا ہے۔ یہاں رُشْدًا کے معنی میں اختلاف رائے ہے ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ عقل و فہم اور حفظ مال کی اہلیت کو رشد کہتے ہیں۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے عقل و فہم اور دین کی اہلیت کا نام رشد ہے۔ ابراہیم نخعی اور مجاہد نے کہا ہے کہ اس سے مراد عقل ہے۔ سماک نے عکرمہ سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (خَبَرَ) اَنْفُسُكُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا کی تفسیر میں فرمایا کہ جب اس میں برد باری، عقلمندی اور وفار کی کیفیت پختہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب رشد کے اسم کا اطلاق ان لوگوں کی تاویل کی بنا پر عقل پر ہوتا ہے۔ جنہوں نے اس کے بھی معنی لیے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع نقصان اور بُرے بھلے میں امتیاز کرنے والی سمجھ بوجھ اور عقلمندی کی شرط لگائی ہے ہر قسم کی سمجھ بوجھ اور ہوشیاری کی شرط نہیں لگائی تو اس لفظ کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ عقل کے وجود کی بنا پر اس صفت کا یتیم میں پیدا ہو جانا، مال اس کے حوالے کرنے کا موجب اور اس پر پابندی لگانے سے مانع ہے۔ اس سے ایک عاقل، بالغ اور آزاد انسان پر پابندی لگانے کے بطلان کی وجہ بھی نکلتی ہے۔ ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور امام ابو حنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ اس کی وضاحت ہم نے سورۃ بقرہ میں کر دی ہے۔

قول باری (كَادُفَعُوا اِلَيْهِمْ اَمْوَالُهُمْ اَنْ يَكُوْنُوا اَعْمٰی) ان کے اموال ان کے حوالے کر دو (بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے پر ان کا مال ان کے حوالے کر دینے کے وجوب کا متقاضی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (اَلَا اَنْتَ تَعَالٰی اَمْوَالُهُمْ) رشد کی یہ شرط یہاں بھی معتبر ہے۔ تقدیر کلام اس طرح ہے ”جب یتیم بالغ ہو جائیں تو ان میں اہلیت کے آثار محسوس کر لو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو“

قول باری ہے۔ (وَلَا تَنَاكُلُوْهَا سَرًّا خَافًا وَبَدَارًا اَنْ يَّكْفُرُوْا، ایسا نہ کرنا کہ حد انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بُرے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے)

”سرف“ کا مفہوم مباح کی حد سے تجاوز کر کے محظوظ یعنی غیر مباح کی حد میں داخل ہو جانا ہے بعض دفعہ ”سرف“، تقریط کی صورت میں پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ افراط کی شکل میں کیونکہ ان دونوں حالتوں میں جائز اور مباح کی حد سے تجاوز ہوتا ہے۔

قول باری (وَيَذَلَّام) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس، قتادہ، حسن اور سدی کا قول ہے کہ اس کے معنی مبادرت کے ہیں اور مبادرت کسی کام میں تیزی دکھانے کو کہتے ہیں۔ اس لیے تقدیر کا یہ ہے کہ ان کا مال اس خوف سے جلدی جلدی کھا جانے سے روکا گیا ہے کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب یتیم بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو عاقل ہونے کی شرط کے ساتھ وہ اپنے مال کا حق دار ہو جائے گا اور اہلیت کے پاسے جانے کی کوئی شرط نہیں لگائی جائے گی، اس لیے کہ سمجھ بوجھ اور اہلیت کی شرط کا تعلق بلوغت کے بعد کے زمانے سے ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ) سے یہ واضح فرمادیا کہ جب یتیم بڑا ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو پھر اس کا مال اس سے روک رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے اگر یہ مفہوم نہ لیا جائے تو پھر لفظ ”کبر“ یعنی ”بڑا ہو جانے“ کا ذکر یہاں بے معنی ہوگا۔ اس لیے کہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچنے سے پہلے اور پہنچنے کے بعد اس کا ولی ہی اس کے مال کا مستحق تھا۔ اب یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب وہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو مال حوالے کر دیے جانے کا حقدار ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ نے بڑے ہونے کی حد چھپس برس مقرر کی ہے۔ اس لیے کہ اس عمر کو پہنچ جانے والا شخص عام طور پر سنجیدہ اور سمجھدار ہو جاتا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص سنجیدہ اور سمجھدار ہو اور بڑوں کی حد اور ان کے درجے تک نہ پہنچ پائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے ولی کا اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا

یتیم ہمدردی کا مستحق ہے

ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعِظْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيُنْكِلْ بِالْمَعْرُوفِ) یتیم کا جو سرپرست مالدار ہو وہ سرپرست گاری سے کام لے اور جو غریب ہو وہ معروف طریقہ سے کھائے) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی تاویل و تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے۔ معمر نے زہری سے اور انہوں نے قاسم بن محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میری سرپرستی میں کچھ یتیم بچے ہیں جن کے مال مولیٰ بھی ہیں۔ کیا مجھے ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے؟ آپ نے اس سے پوچھا "کیا تم ان میں سے جو مولیٰ خارش زدہ ہیں ان کی خارش دور کرنے کے لیے قطر ان کی مالش کرتے ہو؟" اس نے اثبات میں جواب دیا، پھر پوچھا "کیا جو جانور بھٹک کر گم ہو جائے اس کی تم تلاش کرتے ہو؟" اس نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ پھر فرمایا "کیا تم ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لپیٹتے بھی ہو؟" اس نے پھر ہاں کہا۔ آپ نے پھر سوال کیا "کیا تم پانی کی باری کے دن ان سے پہلے گھاٹ پر پہنچ جاتے ہو؟" اس نے اس کا بھی اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ "پھر ان کا دودھ پی لیا کرو البتہ ان کے تھنوں سے سارا دودھ نہ لکالو اور تھن سے خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان نہ پہنچاؤ" شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہی کو جب ضرورت پیش آئے ان یتیموں کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ڈال دے (یعنی ان کے ساتھ مل کر کھاپی لے) لیکن وہ پگڑی باندھ نہیں سکتا (یعنی ان کے ساتھ کھاپی تو سکتا ہے۔ لیکن ان کا لباس اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا پہلی رقت میں حضرت ابن عباسؓ نے کھاپی لینے کی اباحت کے لیے یتیم کے مال مولیٰوں کی دیکھ بھال اور ان کی خدمت کی شرط لگائی ہے۔ لیکن عکرمہ کی روایت میں ایسی کوئی شرط بیان نہیں کی۔ اس

لھیعہ نے یزید بن ابی حبیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ انصار صحابہ کرام سے قول باری (وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق استفسار کیا تھا، ان حضرات نے جواب میں فرمایا تھا کہ یہ آیت ہمارے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اگر وصی یتیم کے کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال کرتا تو اس کا ہاتھ یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہوتا یعنی وہ بھی ان درختوں کے پھلوں کے استعمال میں یتیم کے ساتھ شریک ہو جاتا۔

درج بالا روایت پر سند کے اعتبار سے تنقید کی گئی ہے۔ نیز یہ روایت اس وجہ سے بھی غلط ہے کہ اگر کھاپی لینے کی اباحت دیکھ بھال اور خدمت کی وجہ سے ہے تو اس لحاظ سے غنی اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ جبکہ آیت میں ان دونوں میں فرق رکھا گیا ہے۔ ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ تاویل باطل و ساقط ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت میں کھاپی لینے کی اباحت ہے، پگڑی باندھنے کی اجازت نہیں ہے یا اب اگر ولی یا وصی کام کرے اور اپنا وقت لگانے کی بنا پر اس کا حق دار قرار پاتا تو پھر ماکول اور ملبوس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ بہر حال آیت کی تاویل کی یہ ایک صورت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ولی جب یتیم کے مال مولیشیوں کے لیے کام کاج کرے گا تو وہ صرف کھانے پینے کی حد تک ان سے فائدہ اٹھائے گا۔ کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ولی یتیم سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے گا اور اس کا قرض ادا کرے گا۔

شریک نے ابو اسحاق سے انہوں نے حارثہ ابن مہزب سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”میں نے اللہ تعالیٰ کے مال کو اپنے لیے یتیم کے مال کی طرح سمجھ رکھا ہے کہ اگر مجھے گنجائش ہوگی تو اس سے پرہیز کروں گا۔ اور اگر تنگ دستی کی بنا پر مجھے اس کی ضرورت ہوگی تو معروف طریقے سے اس میں سے لے کر کھاؤں گا اور پھر اس کی ادائیگی کر دوں گا۔“ عبیدہ سلمانی اور سعید بن جبیر نیز ابو العالیہ، البودائل اور مجاہد سے یہی بات مروی ہے کہ یتیم کا ولی ضرورت کے وقت اس کے مال میں سے بطور قرض لے گا اور پھر گنجائش ہونے پر اس کی ادائیگی کر دے گا۔ ایک تیسرا قول بھی ہے جو حسن، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی اور کھول سے مروی ہے کہ وہ اس کے مال میں سے بس اسی قدر لے گا جس سے وہ اپنی بھوک و در کر سکے اور اپنا بدن ڈھانک سکے پھر گنجائش ہونے پر وہ اس کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ پونہا قول جس کے قائل شعبی ہیں یہ ہے کہ ولی کے لیے اس کے مال کی حیثیت وہی ہوگی جو مردار کی ہے، یعنی ضرورت پڑنے پر ہی وہ اسے ہاتھ لگائے گا، پھر

اگر اسے گنہائش و کٹائش حاصل ہو جائے گی تو اس کی ادائیگی کر دے گا ورنہ اس پر اس کی واپسی کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ پانچویں قول کی روایت مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ قول باری وَكَيْلُكَ تَعَفُّفٌ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے بے پردہ رہے یعنی اس کے مال کی طرف نظر نہ کرے اور اَدَمَنْ كَانَ تَقِيًّا فَكُلُّهُ يَالْمَعْوُوفِ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات پر اپنا ہی مال خرچ کرتا رہے تاکہ یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اسے ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن عثمان بن ابی شعیبہ نے، انہیں متجاب بن الحارث نے، انہیں ابو عامر اسدی نے، انہیں سفیان نے اعمش سے، انہوں نے حکم سے، انہوں نے مقسم سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی مفہوم کی روایت کی، مگر وہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ دلی یتیم کے مال میں سے صرف کرے گا اور پھر بعد میں اس کی ادائیگی کر دے گا، آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔ مجاہد نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ دلی اپنے ذاتی مال میں سے معروف طریقے سے اپنے اوپر خرچ کرتا رہے گا۔ اور اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہیں ہے۔ یہی حکم کا بھی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اختلاف رائے کی یہ صورتیں ہوا پر بیان ہوئیں۔ اس سلسلے میں چار روایتیں وارد ہوئیں۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ پہلی روایت تو یہ ہے کہ اگر دلی یتیم کے مملوکہ اونٹوں اور مویشیوں کی دیکھ بھال کرے گا اور ان کی خدمت میں اپنا وقت لگائے گا تو وہ ان کا دودھ پی سکے گا۔ دوسری روایت میں وہ یتیم کا مال اپنی ذات پر خرچ کرنے کی صورت میں، اس کی ادائیگی کرے گا، تیسری روایت میں وہ یتیم کے مال میں سے کچھ بھی خرچ نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنے مال میں سے اس طرح منبھال کر خرچ کرے گا کہ اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ چوتھی روایت میں اس حکم کو منسوخ کہا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس سلسلے میں جو مسلک ہم تک منقول ہوا ہے اس کے مطابق دلی خواہ غنی ہو یا فقیر یتیم کے مال میں سے نہ بطور قرض کچھ لے گا ورنہ ہی کسی اور طریقے سے کچھ حاصل کرے گا، نہ ہی اس کے مال میں سے کسی اور کو کوئی قرضہ وغیرہ دے گا۔ اسماعیل بن سالم نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جہاں تک ہمارا تعلق ہے تو ہم وصی کے لیے یہ پسند نہیں کرتے کہ وہ یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کسی اور طریقے سے کچھ کھائے۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

امام محمد نے ”کتاب الاثنا“ میں امام ابو حنیفہ سے، انہوں نے ایک شخص سے، اس نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ وصی یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کوئی اور صورت اختیار کر کے کچھ نہیں کھائے گا۔ اس روایت کے ذکر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔

طحاوی نے امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ دلی یا وصی کو جب ضرورت پڑ جائے یتیم کے مال میں سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے اور پھر یہ قرض واپس کر دے جیسا کہ حضرت عمرؓ اور آپ کے ہم خیال اصحاب سے یہی منقول ہے۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ دلی جب تک اقامت کی حالت میں ہوگا اس وقت تک وہ اس کے مال کو ہاتھ نہیں لگائے گا، البتہ جب وہ یتیم کے دیئے ہوئے قرضوں کی وصولی یا اس کی زمینوں کی دیکھ بھال کے لیے نکلے گا تو اس کے لیے اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا، اس کے جانور پر سواری کرنا اور کپڑے پہن لینا جائز ہوگا۔ پھر جب وہ واپس ہوگا تو کپڑے اور سواری یتیم کو واپس کر دے گا۔

بشر بن الولید نے مزید کہا کہ امام ابو یوسف نے قول باری (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ) کے متعلق فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ حکم قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُيُوتِ إِلَّا أَنْ تَكُونِ

تِجَارَةً عَنِ الْبَيْنِ) میں منسوخ ہو چکا ہو؟

یتیم کا سرپرست عادل اور امین ہونا چاہیے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے وصی کو درج بالا صورتوں میں مضارب کی طرح قرار دیا ہے کہ وہ بھی سفر کی حالت میں سرمایہ لگانے والے کے مال میں سے اپنی ذات پر خرچ کر سکتا ہے۔ ابن عبدالحکم نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں کوئی یتیم ہو اور اس نے اس کے اخراجات کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو، تو اگر یتیم کے اخراجات دلی کے اخراجات سے زیادہ ہوں تو پھر اس کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا لینے میں کوئی حرج نہیں لیکن اگر یتیم کے مال میں بچت ہو یعنی اس کے اخراجات کم ہوں تو پھر وہ اسے اپنے مال کے ساتھ نہ ملائے۔ امام مالک نے غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ المعانی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ یتیم کے دلی کے لیے یتیم کے کھانے میں سے کھا لینا جائز ہے تاہم دلی اس کے بدل کے طور پر یتیم کو ضرر دیکھ دے گا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثوری کے نزدیک یتیم کے مال میں سے کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا

ایک اہم نقطہ۔

اب زیر بحث آیت کی تاویل میں یہ کہا گیا ہے کہ اس سے تقیم کے مال کو بطور قرض یا بطور بغیر قرض لینے کا حوازا ثابت ہوتا ہے۔ ان کی یہ تاویل حکم کے مخالف ہے جن لوگوں نے درج بالا تاویل کے علاوہ دوسری تاویل کی ہے انہوں نے اس متشابہ آیت کو حکم آیات کی طرف لوٹا کر اسے ان کے معافی پر محمول کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ قول باری (خَلِّيًا كُلِّ بِالْمَعْرُوفِ) منسوخ ہے اس کی روایت حسن بن ابی الحسن بن عطیہ نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا اس آیت کو بعد میں آنے والی آیت (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ أَمْوَالَهُمَ الْفِتْنَةَ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ عثمان بن عطاء نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے اسی طرح کی روایت کی ہے عیسیٰ بن عبید الکندی نے عبید اللہ سے، انہوں نے ضحاک بن مزاحم سے قول باری (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا خَلِّيًا كُلِّ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ یہ آیت قول باری (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ أَمْوَالَهُمَ الْفِتْنَةَ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے پاس کوئی مال نہیں اور سرپرستی میں ایک یتیم پرورش پارہا ہے، اس پر آپ نے فرمایا (كُلْ مِنْ مَالِ يَتِيمِكَ غَيْرَ مُسْرِفٍ وَلَا مُتَأَثِّلٍ) مالک بے مالہ، تمہاری سرپرستی میں جو یتیم ہے اس کے مال میں سے تم کھا لو بشرطیکہ تم اسراف نہ کرو اور نہ ہی اپنا مال اس کے مال کے ساتھ ملاؤ (عمرو بن دینار نے حسن عوفی سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یتیم کا ولی اس کے مال میں سے معروف طریقے سے کھائے گا اور مال یکجا نہیں کرے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں روایات کے ذریعے ہماری ان مذکورہ آیات پر اعتراض درست نہیں ہے۔ جو یتیم کے مال کے متعلق ممانعت کا تقاضا کرتی ہیں۔ اگر یہ درست بھی ہو جائے تو اسے اس صورت پر محمول کیا جائے گا جو جائز ہے اور وہ یہ کہ ولی یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کرے گا اور اپنے منافع کی مقدار اس میں سے لے لے گا یہ صورت ہمارے نزدیک جائز ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کر کے اگر منافع لینا جائز ہے تو پھر اس کے مال میں کام کر کے کھانا کیوں جائز نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباس سے ایک روایت کی رو سے اگر ولی یتیم کے خاشرشتی اوروں پر قطران کی مالش کرتا ہو، گندہ اونٹ کی تلاش میں جاتا ہو اور

ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لپیٹا ہو، تو اس کے لیے ان اونٹوں کا دودھ پینا جائز ہے، بشرطیکہ ان کے قھضوں سے سارا دودھ نہ نکال لے اور نہ ہی خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان پہنچائے یا جس طرح حسن سے روایت ہے کہ وحی اگر یتیم کے مملوکہ کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال میں کام کرے گا، تو اس کا ہاتھ بھی یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہوگا یعنی وہ بھی یتیم کے ساتھ مل کر ان درختوں کا پھل کھا سکے گا۔ اس کے جواب میں کہا جاتے گا کہ وحی جب اونٹوں کی دیکھ بھال یا درختوں کی نگرانی میں ہاتھ بٹائے گا تو دو صورتوں میں سے ایک صورت ہوگی یا تو وہ یتیم کے مال میں سے اپنے کام کی اجرت کے طور پر کچھ لے گیا اجرت اور معاوضہ کے علاوہ کسی اور وجہ کی بنا پر وہ ایسا کرے گا۔

اگر وہ پہلی صورت اختیار کرے گا تو اس کے لیے ایسا کرنا چار وجوہ سے ناسد ہوگا۔ اول یہ کہ جن لوگوں نے اجرت کے طور پر کچھ لینے کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے ولی کی غربت کی حالت میں اس کی اجازت دی ہے کیونکہ مالدار کی حالت میں اس کے عدم حواز پر سب کا اتفاق ہے۔ نص سے یہ بات ثابت ہے جیسا کہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ كَانَ عَتِيًّا فَلْيَسْتَغْفِرْ) اور اجرت کے استحقاق کے لحاظ سے مالدار اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس بنا پر اسے اجرت کا نام دینا باطل ہو گیا۔ دوم یہ کہ وحی کو یہ جائز نہیں کہ وہ یتیم کے لیے اپنی ذات کو کرایہ پر لے کر اس کا مزدور بن جائے۔ سوم یہ کہ جن حضرات نے ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے اس کے لیے کسی معین اور معلوم چیز کی شرط نہیں لگائی ہے، جبکہ اجارہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اس میں اجرت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دیتے ہیں انہوں نے اسے اجرت کا نام نہیں دیا ہے۔ اس لیے اس کا اجرت ہونا باطل ہو گیا۔

اگر وحی یتیم کے مال میں کام کر کے کچھ لے تو اسے مضاربت میں منافع کی حیثیت بھی نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ یتیم کے مال میں سے وہ جس منافع کا مستحق ہوگا وہ کبھی یتیم کا مال تھا ہی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مضاربت میں رب المال یعنی سرمایہ کار مضارب یعنی کارندہ کے لیے جس منافع کی شرط لگاتا ہے۔ وہ کبھی اس کی ملکیت میں نہیں ہوتا۔ اگر یہ رب المال کی ملکیت ہوتا اور مضارب کے ننگ و دو اور کام کے بدل کے طور پر مشروط ہوتا تو پھر اس صورت میں اس کا رب المال کی ضمانت کے تحت ہونا ضروری ہوتا۔ جس طرح کہ اجارہ میں اجرت کا استحقاق کرایہ پر لینے والے یعنی مسناجر کے مال میں سے مزدور کے کام کے بدل کے طور پر مستاجر کی ضمانت کے تحت ہوتا ہے، اب جبکہ مضارب کے لیے شرط کیا ہوا منافع رب المال کی ضمانت کے تحت نہیں ہوتا تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ منافع

کبھی رب المال کی ملکیت میں نہیں ٹھکا بلکہ یہ مضارب کی ملکیت کے تحت، وقوع پذیر ہوا ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک مریض اپنا مال مضارب پر دے کر منافع کے دس میں سے نو حصے مضارب کے لیے مقرر کر دے جبکہ منافع کی نسبت اس جیسی مضاربت کے لحاظ سے زیادہ بھی ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اگر مریض اپنی اس بیماری میں مر جائے تو مضارب کے لیے مقرر کردہ منافع اس کے مال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر مریض کوئی چیز اس سے زاد کرایہ پر لیتا تھا کہ عام طور پر اس جیسی چیز کا کرایہ ہوتا ہے۔ اور پھر اس کی وفات ہو جاتی تو اس صورت میں یہ زاد رقم اس کے نہائی مال سے ادا کی جاتی۔ اس طرح مضاربت کی صورت میں مقرر کردہ منافع کی حیثیت وہ نہیں ہوتی جو اجارہ میں مقرر کردہ کرایہ کی تھی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ولی کا مضاربت کی بنیاد پر منافع کی صورت میں یتیم کے مال میں سے کچھ لے لینا گویا یتیم کے مال میں سے لینا نہ ہوا۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس معاملے میں وصی کو سرکاری کارندوں اور قاضیوں کی طرح سمجھ لیا جائے جو اپنے اپنے شعبوں میں کام کرتے اور مسلمانوں کی خدمات سرانجام دینے کی بنا پر اپنے اپنے وظائف یا تنخواہیں وصول کرتے ہیں۔ وصی بھی اسی طرح ہے کہ جب وہ یتیم کے لیے کام کرے گا تو کام کے مطابق تنخواہ یا وظیفہ حاصل کرے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وصی کے لیے مالدار ہونے کی صورت میں یتیم کا کام کرنے کی بنا پر اس کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ نص قرآنی نے اس کی مانعیت کر دی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ (وَمَنْ كَانَ عَدِيًّا فَليَسْتَعِظْ) اس کے ساتھ یہ بھی ایک اتفاقی مسئلہ ہے کہ سرکاری کارندے اور قاضی صاحبان مالدار ہونے کے باوجود بھی اپنے اپنے کاموں کے معاوضہ کے طور پر وظائف یا تنخواہیں لے سکتے ہیں۔

اگر یتیم کے مال میں سے ولی کی کوئی ہوتی رقم یا چیز کی وہی حیثیت ہوتی جو قاضیوں اور سرکاری کارندوں کی تنخواہوں کی ہے۔ تو پھر مالدار کی حالت میں بھی ولی کو ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یتیم کا ولی، یتیم کے مال میں کسی وظیفے یا تنخواہ کا حق نہیں رکھتا۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کے لیے بھی یتیم کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ یتیموں کے معاملات کی دیکھ بھال اس کی ذمہ داری ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر تمام لوگوں کے

لیئے جو غنیموں کی سرپرستی کا حق رکھتے ہیں، ان کے اموال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے نہ قرض کی صورت میں اور نہ ہی غیر قرض کی شکل میں جس طرح کہ قاضی بھی ایسا نہیں کر سکتا خواہ وہ امیر ہو یا غریب۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے کاموں کی تنخواہیں لیتے ہیں۔ اگر یتیم کادلی یتیم کا کام کر کے بقدر کفایت اس کے مال میں سے کچھ لے لینا ہے تو ان دونوں صورتوں نیز اجرت لینے کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وظیفہ یا تنخواہ کسی چیز کی اجرت نہیں ہوتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک مقرر کردہ چیز ہے جو اس نے مسلمانوں کے امور سرانجام دینے والوں کے لیے متعین کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فقہاء کے لیے وظائف لینا جائز ہے حالانکہ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتے جس پر اجرت لینا جائز ہو۔ اس لیے کہ فتویٰ لودھی اور لوگوں کو فقہ سے آگاہ کرنے میں ان کی مشغولیت ایک فرض ہے اور کسی کے لیے فرض کام کر کے اس پر اجرت لینا جائز نہیں۔ اسی طرح میدان جنگ میں جانے والے مجاہدین اور ان کے اہل و عیال کو وظائف دیتے جاتے ہیں حالانکہ یہ اجرت نہیں ہوتی، یہی صورت حال خلفاء کے وظائف کی بھی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مال غنیمت کے ”خمس“ نیز ”فی“ میں سے ایک ایک حصہ لیتے تھے اور غزوہ میں شریک ہونے کی صورت میں مال غنیمت میں سے بھی آپ کو ایک حصہ ملتا تھا۔ اب کسی کے لیے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دینی امور کی انجام دہی پر اجرت لیتے تھے۔ کسی کے لیے یہ کہنا کیسے جائز ہوگا، جبکہ فرمان الہی ہے (تَحْلُ مَا اسْتَلَكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ كَمَا نَا مِنَ الْمُتَكِفِينَ، آپ کہہ دیجئے کہ میں اس معاملے میں کسی اجرت کا طلب گار نہیں ہوں۔ اور نہ ہی میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں) نیز فرمایا (تَحْلُ لَا اسْتَلَكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْوُزَّةَ فِي الْقُرْبَى، کہہ دیں کہ میں تم سے کوئی معاوضہ طلب نہیں کرتا، ہاں رشتہ داری کی محبت ہو) اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ رزق یعنی وظائف یا تنخواہیں، اجرت نہیں ہوتیں۔ اس پر یہ بات بھی دالالت کرتی ہے کہ فقراء، مساکین اور غنیوں کے لیے بعض دفعہ بیت المال پر حقوق واجب ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ان حقوق کو کسی چیز کے بدل کے طور پر نہیں لیتے۔ اس لیے قاضی نیز دینی کام سرانجام دینے والے کسی بھی شخص کے لیے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ قاضی کو نہ تحفہ اور ہدیہ وصول کرنے سے بھی

روک دیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے قول باری (اِنَّكَ تُؤْتِيكَ لِلْغَنَةِ) بڑے حرام خور (پس) کے متعلق دریافت کیا گیا کہ اس کے معنی رشوت کے ہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: نہیں رشوت تو کفر ہے اس سے مراد وہ تحائف و ہدایا ہیں جو سرکاری کارندے وصول کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (هَذَا يَا اَلَا مَرءٌ غُلُوْلٌ، حکام کا لوگوں کے تحائف قبول کرنا غلول ہے۔) یعنی مال غنیمت میں ہیرا پھیری کرنے کے مترادف ہے اس لیے قاضی کو قضا کے سلسلے میں کسی بھی پہلو سے اجرت لینے سے روک دیا گیا ہے۔ اور تحائف قبول کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اور سلف نے قول باری میں مذکور لفظ وسحت کے یہی معنی لیے ہیں۔ اب یتیم کا دلی اس کے مال میں سے اگر کچھ کھا لیتا ہے یا تو اجرت کے طور پر لے گا یا قاضی اور سرکاری کارندے کے وظیفے کے طور پر لے گا۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ اجرت کسی متعین عمل پر ملتی ہے جس کی مدت بھی معلوم ہو اور اجرت بھی۔ اس میں پہلے سے اجارہ کی طرح کوئی عقد یعنی معاملہ ہونا چاہیے۔ اس میں امیر اور غریب کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اب جو حضرات یتیم کے مال میں سے دلی کے لیے بطور قرض یا غیر قرض کچھ لینا جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی حیثیت اجرت کی نہیں ہے جس کے دلائل کا ہم نے پہلے تذکرہ کر دیا ہے نیز اس معاملے میں ان حضرات کے نزدیک مالدار اور فقیر کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لیے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اجرت نہیں ہے اور دلی کے لیے اسے اس بنیاد پر لینا جائز نہیں جس پر قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے وظائف لیتے ہیں۔ اس لیے کہ اس معاملے میں مالدار اور فقیر دونوں قسموں کے قاضیوں اور کارندوں کا حکم یکساں ہے جبکہ یتیم کے مال میں سے لینے والے دلی کا حکم مالدار اور فقیر ہونے کی نسبت سے مختلف ہے جیسا کہ اس کے جواز کے قائلین کا مسلک ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اس قسم کے وظائف بیت المال پر واجب ہونے میں کسی ایک متعین شخص کے مال پر نہیں اس لیے جو شخص قاضی کے بیت المال سے وظیفہ لینے یا مزدور کے مزدوری وصول کرنے کو یتیم کے مال میں سے اس کے دلی کے کچھ لینے کے مشابہ قرار دے کر اس کے لیے جواز پیدا کرتا ہے۔ وہ دراصل اس تعلیل میں غفلت کا شکار ہے۔ یتیم کے مال میں سے اس کے دلی کے کچھ لینے کے عدم جواز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے خیر سے آمدہ مال غنیمت کے موقع پر فرمایا تھا (لَا يَحِلُّ لِي مِمَّا آتَاكَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ هَذِهِ، میرے لیے اس مال میں

سے جو اللہ تمہیں غنیمت وغیرہ کی صورت میں عطا کرتا ہے۔ اتنی سی چیز بھی حلال نہیں ہے، یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنی اذنی کے کچھ بال دست مبارک میں لے کر اس کی طرف اشارہ فرمایا، پھر کہا (الا الخمس والخمس مود و دخیکم۔ سوائے پانچویں حصے کے اور پانچواں حصہ بھی تمہاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے) اب جبکہ مسلمانوں کے اموال کی سرپرستی اور تولیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیفیت وہ تھی جس کا ذکر درج بالا حدیث میں ہوا، تو پھر یتیم کے مال کی سرپرستی اور تولیت کے لحاظ سے وصی کو بھی اسی صفت اور کیفیت کا حامل ہونا زیادہ مناسب ہے۔ نیز وصیت میں وصی کی ثنویت نیکی کی بنیاد پر بوجہ اللہ تھی۔ جس میں اجرت کی کوئی شرط نہیں تھی اس لحاظ سے اس کی حیثیت وہی ہو گی جو رضا کارانہ طور پر کسی کا مال کہیں فروخت کرنے لے جائے اس لیے ولی یا وصی کو یتیم کے مال میں سے بطور قرض یا غیر قرض کچھ لینا جائز نہیں ہوگا۔ جس طرح رضا کارانہ طور پر مال لے جانے والے کے لیے جائز نہیں۔

کوئی بددیانت شخص یتیم کا سرپرست نہیں ہونا چاہیے

قول باری ہے (وَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ) جب تم انہیں ان کے مال حوالے کرو تو ان پر گواہ بنا لو، ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیموں کے بارے میں جو آیتیں گزر چکی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کے متعلق درست طریق کار یہ ہے کہ ان کے اموال کی حفاظت اور ان کے مفادات کے تحفظ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان اموال کے تصرف کے سلسلے میں ان کا کوئی ولی اور سرپرست بن جائے۔ ایسا شخص یا تو یتیم کے باپ کا وصی ہوگا یا باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا وصی ہوگا یا عادل حاکم کا مقرر کردہ کوئی امانت دار اہلکار ہوگا، بشرطیکہ وہ خود بھی عادل ہو، اس طرح ہر اس شخص کے لیے عادل اور امین ہونے کی شرط ہے جو یتیم کی سرپرستی کے معاملات کا ذمہ دار بنایا جائے خواہ وہ باپ ہو یا دادا، یا وصی یا اور کوئی۔ اس بنا پر جو باپ یا دادا فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس پر تہمت لگ چکی ہو یا حاکم راشی ہو یا وصی یا امین کی امانت داری مشکوک ہو تو ایسے لوگوں کو یتیم کا سرپرست بن کر اس پر تصرف کا کوئی حق نہیں۔ اس مسئلے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فاضی کا فسق اگر رشوت خوری یا ہوا دہوس کی طرف میلان کی وجہ سے ظاہر ہو جائے نیز فیصلوں میں عدل و انصاف چھوڑ دے تو وہ معزول ہو جاتا ہے۔ اور اس کے فیصلے ناجائز ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان لوگوں کے

متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جنہیں اس نے یتیموں کے اموال کا سرپرست بنایا ہے۔ خواہ وہ قاضی ہو یا دھی یا امین یا حاکم۔ ان میں سے کسی کی سرپرستی اور ولایت کا ثبوت عدالت کی شرط اور امانت کی صحت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

گواہ بنانے پر کیوں زور دیا گیا ہے

اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے اولیاء کو ان کی بلوغت کی بعد مال حوالے کرتے وقت گواہیاں قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس میں کئی ایک پہلو اور احکام ہیں۔ اول یہ کہ اس میں یتیم اور اس کے مال کے محافظ اور نگران دونوں کے لیے احتیاط کا پہلو ہے۔ یتیم کے لیے تو اس لیے کہ جب مال پر قبضہ کر لینے کے متعلق گواہیاں قائم ہو جائیں گی تو اس کے لیے ایسی چیز کے دعویدار بننے کے امکانات معدوم ہو جائیں گے جو اس کی نہیں ہے اور وصی کے لیے اس لیے کہ ہجرت یتیم کا یہ دعویٰ باطل ہو جائے گا کہ وصی نے اللہ کے حکم کے مطابق اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بیع و شراہ کرتے وقت گواہی قائم کرنے کا حکم بھی فروخت کنندہ اور خریدار کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے۔ گواہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ امانت کی واپسی کے سلسلے میں وصی کا دامن پاک ہے اور وہ بری الذمہ ہے اب اس کے ضمن میں یتیم کے مال کا کوئی حصہ موجود نہیں۔ عیاض بن حماد مجاشعی کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی چیز کی خاطر ”نقطہ“ یعنی گرمی پڑی چیز کو اٹھا لینے والے کو گواہی قائم کرنے کا حکم دیا تھا۔ آپ کا ارشاد ہے (من وجد نقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتف دلاعييب، جس شخص کو کوئی نقطہ مل جائے۔ تو اس پر دو عادل گواہ بنائے، کچھ نہ چھپائے اور نہ ہی اسے عیب دار کرے) آپ نے گواہی قائم کرنے کا حکم اس لیے دیا کہ متعلقہ شخص کی امانت داری ظاہر ہو جائے نیز تہمت کا امکان ختم ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کا مال اسے حوالے کرنے کے سلسلے میں ولی کے قول کی تصدیق کے متعلق فقہاء کا اختلاف

امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ یتیم کے بالغ ہو جانے پر اگر وصی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کا مال اس کے حوالے کر دیا ہے تو اس کے قول کو درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یتیم کی نابالغی کی مدت میں اس کا سارا مال اس پر ہی صرف کر دیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی، بشرطیکہ اس جیسے پر اتنا خرچ اٹھ سکتا ہو، اگر وہ مال کی ہلاکت کا دعویٰ کرے تو بھی اس کے قول کو مان لیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے یہی منقول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ یتیم کو مال حوالے کرنے کے متعلق وصی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے فرمایا ”اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی نے مال جس کے حوالے کرنے کا دعویٰ ہے وہ اس شخص کے علاوہ کوئی اور ہے جس نے اس کے پاس مال بطور امانت رکھوایا تھا اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جسے کسی شخص تنگ مال پہنچانے کے لیے دکیل بنایا گیا ہو وہ مال پہنچانے کا دعویٰ کرے تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے مال حوالہ کر دینے کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ حَاشِدًا شَهِدًا عَلَیْهِمْ۔

یتیموں کے مال و متاع میں انتہائی احتیاط ضروری ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ گواہی قائم کرنے کے حکم میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ وصی کو ایسی تسلیم نہیں کیا گیا یا اس مقابلے میں وہ قابل تصدیق نہیں ہے۔ اس لیے کہ امانتوں کے سلسلے میں گواہی قائم کرنا ایک مستحسن فعل ہے، جس طرح کہ ضمانتوں کے تحت وافع اشیاء میں یہ ایک پسندیدہ اقدام ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ودیعتوں جیسی امانتوں کی واپسی پر گواہی

قائم کرنا اسی طرح درست ہوتا ہے، جس طرح کہ قابل ضمانت اشیاء مثلاً دیون وغیرہ کی واپسی پر یہ درست ہوتا ہے۔ اس بنا پر گواہ بنانے کے حکم میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ گواہ قائم نہ کرنے کی صورت میں اس معاملے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مال کی واپسی کے سلسلے میں وصی کے قول کو درست تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے دعوے کو قبول کر لینے کے بعد گواہی قائم کرنے کا کیا مطلب اور کیا فائدہ ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس سے ایک طرف تو وصی کی امانت داری کا اظہار ہو جائے گا اور دوسری طرف شک و شبہ اور تنہوت کے امکان کا خاتمہ ہو جائے گا اور پھر کسی کو اسکے بعد وصی پر کسی قسم کے دعوے کا موقعہ نہیں ملے گا۔ اس میں یتیم کے فائدے کی بات بھی ہے کہ وہ ایسا دعویٰ کرنے کا حوصلہ ہی نہیں کرے گا جس میں اس کی کذب بیانی ظاہر ہو جاتی ہو۔ گواہ قائم کرنے کی صورت میں وصی سے قسم کھانے کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی۔ گواہی قائم نہ کرنے کی صورت میں یتیم کی طرف سے مال حوالے نہ کرنے کے دعوے پر وصی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اسے قسم بھی اٹھانی ہوگی۔ لیکن گواہی قائم کرنے کی صورت میں اسے قسم اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

درج بالا فوائد گواہی قائم کرنے کے ضمن میں پائے جاتے ہیں، اگرچہ یتیم کا مال وصی کے باخفہ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے۔ اور امانتوں کی واپسی کے وقت گواہی قائم کرنا درست تو ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا۔ گواہی کے بغیر ولی کی بات درست تسلیم کر لینے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وصی امانت کے طور پر یتیم کے مال کی حفاظت کرنے اور اسے اپنے پاس رکھنے کا ذمہ دار ہے، یہاں تک کہ جب یتیم کے استحقاق کا وقت آجائے تو مال اس کے حوالے کر دے۔ اس طرح اس کی حیثیت و دیعت، مضاربت اور اس قسم کی دوسری امانتوں کی طرح ہوگی۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ و دیعت کی واپسی کے متعلق تصدیق کی طرح اس مال کی واپسی کے بارے میں بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اس مال کی حیثیت وہی ہے جو امانت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یتیم اس کے ضائع ہو جانے کے متعلق وصی کے قول کی تصدیق کر دے تو وصی پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا، جس طرح اگر و دیعت رکھتے والا اس کے ضیاع کی تصدیق کر دے تو پھر اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ جس کے پاس یہ و دیعت

رکھی گئی تھی۔

امام شافعی کا یہ قول کہ یتیم نے بہ مال ولی یا وصی کے پاس بطور امانت نہیں رکھا تھا۔ اس لیے واپسی کے متعلق وصی یا ولی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ظاہری طور پر نہ صرف بلکہ دوسرے بلکہ فقہ کی روح سے بعید، فاسد اور منتقض بھی ہے، اس لیے کہ اگر ان کی مذکورہ بالا وجہ تصدیق کی نفی کے لیے علت تسلیم کر لی جائے، تو پھر اس سے یہ لازم آئے گا کہ قاضی اگر یتیم سے کہے کہ میں نے تمہارا مال تمہیں واپس کر دیا ہے۔ تو اس کی بات بھی درست تسلیم نہ کی جائے۔ اس لیے کہ یتیم نے قاضی کے پاس اپنا مال بطور امانت نہیں رکھوایا تھا، یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم آتی ہے کہ اگر وہ نابالغ بیٹے کے بالغ ہونے پر اس سے کہے کہ میں نے تمہارا مال تمہارے حوالے کر دیا ہے، تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہ کی جائے اس لیے کہ اس نابالغ نے اسے اپنے مال کا امین نہیں بنایا تھا۔ امام شافعی پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اس صورت میں ولی پر ضمان اور تادان کے وجوب کا بھی فتویٰ دیں جبکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم اور ولی مال کے ضیاع کے متعلق ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں۔ اس لیے کہ ولی نے یتیم کی طرف سے مال بطور امانت رکھے جانے کے بغیر ہی اس کا مال اپنے پاس رکھ لیا تھا۔ امام شافعی نے اس صورت کو دوسرے تک مال پہنچانے والے وکیل یا کارندے کی حالت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو ایک تشبیہ بعید کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے باوجود وصی اور وکیل کی صورتوں میں اُس وجہ کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے جو ہم نے وصی کی تصدیق کے سلسلے میں بیان کی تھی۔ اس لیے کہ اپنی ذات کو بری الذمہ قرار دینے کے متعلق وکیل کے قول کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ تادان واجب کرنے نیز مال دوسرے تک پہنچا دینے کے سلسلے میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس طرح اس کا قول صرف اس صورت میں قابل قبول نہیں ہوگا، جبکہ وہ اس شخص کے قول کے برعکس ہو جس تک مال پہنچانے پر اسے مامور کیا گیا تھا۔ باقی رہی اپنی ذات کی برأت تو اس میں اس کے قول کی اسی طرح تصدیق کی جائے گی جس طرح ہم نے یتیم کے بالغ ہونے پر وصی کی طرف سے اسے مال حوالے کر دینے کے دعوے کی تصدیق کی تھی۔ نیز وصی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوتی ہے جو یتیم کی طرف سے اس کی اجازت کے ساتھ تصرف کر سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خرید و فروخت وغیرہ میں یتیم کی طرف سے وصی کا تصرف اس کے باپ کے تصرف کی طرح جائز ہے۔ اب اگر وصی باپ کی طرف سے مال امانت رکھائے جانے کی بنا پر اس کا مال اپنے پاس روک سکتا ہے۔ اور دوسری طرف نابالغ کی طرف سے اس کے باپ کی اجازت

درست ہوتی ہے تو گریبا یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس نے یتیم کا مال اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت سے اپنے پاس روک رکھا ہے اس بنا پر وصی اور مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

وراثت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق

قول باری ہے (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو، خواہ چھوڑا ہو یا بہت اور یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ جملہ عموم اور اجمال دونوں پر مشتمل ہے۔ عموم اس لیے کہ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کا ذکر ہے۔ نیز قول باری ہے (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) والدین اور رشتہ داروں سے مردوں اور عورتوں کی میراث کے ایجاب پر یہ عموم ہے اس لحاظ سے کہ یہ جملہ ذوی الارحام کی میراث کے اثبات پر بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ چھو بھئیوں، خالائوں، ماموں اور نواسوں کو رشتہ داروں میں شمار کرنا کسی کے لیے منفع نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر ان کی میراث کا اثبات واجب ہو گیا۔ لیکن چونکہ قول باری (نَصِيبًا) مجمل ہے اور آیت میں اس کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل منفع ہو گیا۔ جب تک کسی اور آیت کے ذریعے اس کے اجمال کی تفصیل اور بیان کا درود نہیں ہو جاتا تاہم ظاہر آیت سے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کے لیے استدلال کی گنجائش ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً، ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں) نیز (اتَّقُوا مِنْ كَيْبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمائے ہیں) نیز (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ، اور فصل کی کٹائی کے دن اللہ کا حق ادا کر دو) اس فقرے کو ماقبل پر عطف کیا گیا ہے جس میں کھیتوں کی پیداوار اور پھلوں کا ذکر ہے یہ الفاظ عموم اور مجمل دونوں پر مشتمل ہیں۔ عموم کے لفظ کے تحت دافع اصناف اموال کے متعلق جن میں اللہ کا حق واجب ہے جب ہمارے درمیان آراء کا اختلاف ہو جائے گا تو اس صورت میں اس کے عموم سے استدلال

کرنے کی راہ میں لفظ کا اجمال کوئی رکاوٹ نہیں بنے گا اگرچہ واجب مقدار کے بارے میں ہمارے درمیان اختلاف آراء کی صورت میں محمل لفظ سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح آیت زیر بحث میں بھی جب میراث کے مستحق وارثین کے متعلق ہمارے درمیان اختلاف رائے ہو جائے تو اس صورت میں قول باری (لِلرَّجَالِ نِصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأُخْرُونَ) کے عموم سے استدلال کی گنجائش ہوگی، لیکن جب ان میں سے ہر ایک کے حصے کے متعلق اختلاف ہوگا تو پھر اس صورت میں ہم کسی اور آیت سے اس اجمال کے بیان کے ذریعے استدلال کریں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (نَصِيبًا مَّقْذُومًا) اور چونکہ ذی الارحام کے لیے حصے مقرر نہیں ہیں۔ تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ وہ اس آیت کے حکم میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ ہی مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی مذکورہ بالا دلیل انہیں آیت کے حکم سے اور آیت میں مراد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی، اس لیے کہ ان کی میراث کو واجب کرنے والوں کے نزدیک ان کے لیے آیت سے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے اور یہ حصہ اس طرح معلوم ہے جیسا کہ ذوی الفروض کے حصص معلوم ہیں اس لحاظ سے ذوی الفروض اور ذوی الارحام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو صرف یہ بیان فرما دیا ہے کہ مردوں اور عورتوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے۔ لیکن آیت میں اس کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے۔ اس بنا پر آیت اس بات کا اشارہ دے رہی ہے کہ آئندہ آیتوں میں اس کا بیان اور اس کی مقدار کا ذکر آنے والا ہے۔ پھر جس طرح والدین، اولاد اور دیگر ذوی الفروض کے حصوں کے سلسلے بیان اور تفصیل کا درود ہو گیا، جس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کا ذکر نص قرآنی میں ہے بعض کا احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں، اور بعض کا اثبات اجماع امت کی بنا پر اور بعض کا قیاس کی بنا پر ہے، ٹھیک اسی طرح ذوی الارحام کے حصوں کا بیان بھی وارد ہوا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ بعض کا ذکر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے، بعض کا اثبات دلیل کتاب اللہ سے ہوا اور بعض کا اتفاق امت کی بنا پر ہوا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ذوی الارحام کے لیے حصے واجب کر دیئے تھے اس لیے ان کے متعلق آیت کے عموم کو ساقط کر دینا جائز نہیں تھا بلکہ انہیں وارث قرار دینا واجب تھا۔ پھر جب یہ میراث کے مستحق قرار پائے تو ان کے لیے مقرر حصوں میں سے ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ ان کی میراث کے قائلین کا مسلک ہے۔ یہ حضرات اگرچہ بعض کے حصوں

کے متعلق اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن بعض کے بارے میں ان میں اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہے۔ نیز جن حصص کے متعلق ان کے درمیان اختلاف رائے ہے ان میں بھی کوئی قول کتاب اللہ کی دلیل سے خالی نہیں ہے، جس کے ذریعے کوئی نہ کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتادہ اور ابن جریر سے آیت کے متعلق مروی ہے کہ اس کے شان نزول کا ایک پس منظر ہے وہ یہ کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ صرف مردوں کو وارث قرار دیتے تھے اور عورتوں کو وراثت سے محروم رکھتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ان دو کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ عرب کے لوگ صرف اس شخص کو وارث بناتے تھے جو جنگ کے موقع پر نیزہ بازی کے جوہر دکھا سکتا اور جس میں اپنی ناموس یعنی عورتوں اور مال مولیشی کے دفاع اور حفاظت کی صلاحیت ہوتی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس اصول کے ابطال کے لیے یہ آیت نازل کی۔ اس بنا پر اس آیت کے عموم کا اس پس منظر کے سوا دوسری صورتوں میں اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس پس منظر اور سبب کا معترض نے ذکر کیا ہے وہ اولاد اور ذوی الفروض رشتہ داروں تک محدود نہیں ہے۔ جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے دوسری آیتوں میں بیان فرمایا ہے بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ مردوں کو وراثت کا حق دیتے تھے عورتوں کو محروم رکھتے تھے۔ اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ وہ ذوی الارحام مردوں کو وارث بناتے ہوں۔ اور ذوی الارحام عورتوں کو محروم رکھتے ہوں۔ اس لیے معترض کی ذکر کردہ وجہ اس بات کی دلیل نہیں ہے۔ آیت کے نزول کا پس منظر اور سبب اولاد کی نیز ان رشتہ داروں کی نوربش ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں ذوی الفروض قرار دیا ہے۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے، اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کی بنا پر ہوتا تو یہ لفظ کے عموم کی تخصیص کو واجب نہ کرتا بلکہ ہمارے نزدیک عموم کا اعتبار کیا جاتا اور اس کا حکم تسلیم کیا جاتا سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا اس لیے کسی سبب کی بنا پر آیت کے نزول اور بلا سبب از خود نزول کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اولاد کے ساتھ دوسرے رشتہ داروں کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ قول باری ہے (مِمَّا تَرَكُوا الْاٰلِذِيْنَ وَاَلَاٰحِبُّوْنَ) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس آیت میں دوسرے تمام رشتہ داروں کو نظر انداز کر کے صرف اولاد کی میراث مراد نہیں ہے اس آیت سے دارا کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دینے کے سلسلے میں استدلال کیا

جاتا ہے جس طرح ذوالارحام کو وارث قرار دینے میں ہم اس سے استدلال کرتے ہیں۔

فرض اور واجب میں لطیف فرق

قول باری (تَصْبِيحًا مَقْشُورًا) کا مطلب — واللہ اعلم — معلوم و مقرر حصہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ فرض کے اصل معنی نشان اور علامت کے طور پر جوئے کے تیروں میں سوراخ کر دینے کے ہیں تاکہ اس کی وجہ سے وہ دوسرے تیروں سے الگ رہیں۔ ”الفرضة“ اس علامت کو کہتے ہیں جو گھاٹ یا چشمے پر پانی کے حصے میں لگادی جاتی ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے ہر خفدار پانی میں اپنا حصہ معلوم کرے۔ فرض کے یہ لغوی معنی ہیں پھر شریعت میں معلوم اور مقرر مقداروں یا ثابت اور لازم امور پر اس لفظ کا اطلاق ہونے لگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے اصل معنی ثبوت کے ہیں۔ اس بنا پر کمان کے سرے پر جو شکاف ہوتا ہے۔ اسے فرض کہا جاتا ہے اس لیے کہ یہ شکاف باقی رہتا ہے۔

شریعت میں فرض ان ہی دو معنوں میں بٹا ہوا ہے۔ جب اس لفظ سے وجوب مراد لیا جائے گا، تو اس صورت میں مفروض یعنی فرض شدہ امر ایجاب کے سب سے اونچے درجے پر ہوگا۔ شریعت میں فرض اور واجب کے معنوں میں بہت وجہ کی بنا پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، اگرچہ ہر مفروض اس لحاظ سے واجب ہوتا ہے کہ فرض اس کا مقتضی تھا کہ اس کا کوئی فرض کرنے والا نیز کوئی موجب موجود ہو۔ واجب کی یہ حیثیت نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ خود بخود واجب ہو جاتا ہے اور اس کا موجب موجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا تو درست ہوتا ہے کہ فرمانبرداروں کا ثواب اللہ پر اس کی حکمت کی رو سے واجب ہے، لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ پر یہ فرض ہے۔ کیونکہ فرض کسی فارض (فرض کرنے والے) کا مقتضی ہے۔ اس کے برعکس اللہ کی حکمت کی رو سے یہ واجب ہوتا ہے، لیکن یہ کسی موجب (واجب کرنے والے) کا مقتضی نہیں ہوتا۔ لغت میں وجوب کے معنی سقوط یعنی گری جانے کے ہیں۔ جب سورج غائب ہو جائے تو کہا جاتا ہے ”حجبت الشمس“ اسی طرح جب دیوار گر جائے تو کہا جاتا ہے ”حجبت الحائط“ کسی چیز کے گرنے کی آواز پر کہا جاتا ہے ”سمعت دجیۃ“ (میں نے گرنے کی آواز سنی) ارشاد باری ہے (فَإِذَا دَجَبَتْ جَوْنُهَا، جب ان ذبح شدہ قربانی کے جانوروں کے پہلو گر جائیں) یعنی زمین سے لگ جائیں۔

درج بالا تشریحات کے لحاظ سے لغت میں فرض اپنی اثر انگیزی میں واجب سے بڑھ کر تباہی شریعت میں بھی ان دونوں کے حکموں کی یہی حیثیت ہے۔ اس لیے کہ تیر کے سرے پر پڑا ہوا شکاف اثر اور نشان کے لحاظ سے ثابت اور باقی رہتا ہے جبکہ وجوب کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔

تقسیم میراث کے موقع پر رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے لیے فراخ

دلی کا مظاہرہ کیا جائے

قول باری ہے (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَذْخَوْهُمْ مِنْهُ، اور جب ترکہ کی تقسیم کی موقع پر رشتہ دار، یتیم اور مسکین بھی آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کوئی حصہ دو) سعید بن المسیب، ابومالک اور ابوصالح کا قول ہے کہ یہ حکم آیت میراث کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حضرت ابن عباس، عطار، حسن، شعبی، ابراہیم، مجاہد، اور زہری کا قول ہے کہ یہ حکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ عطیہ نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ”میراث کی تقسیم کے وقت“ یہ بات آیت میراث کے نزول سے پہلے کی تھی پھر اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں فرائض نازل فرما کر ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا اور مرنے والا اگر کسی کو کچھ دینے کے لیے کہہ جائے تو اسے صدقہ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ابن عباس سے منقول یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ میراث تقسیم کرتے وقت زبیر بحث آیت میں مذکورہ حکم واجب تھا پھر آیت میراث کی بنا پر منسوخ ہو گیا، البتہ میت کی وصیت کی صورت میں آیت میں درج شدہ افراد کیلئے ترکہ، میں حصہ بجا رکھا گیا ہے۔ حضرت ابن عباس سے عکرمہ کی روایت کے مطابق آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ میراث کی تقسیم کے متعلق ہے کہ تقسیم کے وقت مذکورہ بالا افراد کو بھی کچھ حصہ دے دیا جائے۔ اگر ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے۔ قول باری (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَذْخَوْهُمْ مِنْهُ) اور ان سے بھلی بات کہہ کر کاہی مغفم ہے۔ حجاج نے ابواسحق سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکرؓ تقسیم میراث کے وقت ایسے لوگوں میں سے جو موجود ہوتا، اسے ضرور کچھ دیتے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ نے فرمایا کہ یہ آیت محکم ہے۔ اشعث نے ابن سیرین سے انہوں نے حمید بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ میرے والد کو کسی میراث کا سرپرست مقرر کیا گیا۔ انہوں نے بکری ذبح کر کے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا۔ پھر جب اس میراث کی تقسیم عمل میں آئی تو سب کو وہ

کھانا کھلایا پھر مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی۔ احمد بن سیرین نے عبیدہ سے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ اس روایت میں ان کا یہ قول بھی درج ہے کہ اگر یہ آیت نہ ہوتی تو اس موقع پر ذبح کی جانے والی بکری میرے مال سے خریدی جاتی۔ وہ بکری اس یتیم کے مال میں سے تھی جس کے یہ سرپرست اور ولی مقرر ہوئے تھے۔

ہشیم نے ابو بکر سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ لوگ اس آیت کے بارے میں کوناہ فہمی کا ثبوت دیتے ہیں۔ دراصل اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے کی زبان تو یہ کہتی ہے کہ وارث ہے اور دوسرے کی زبان کہتی ہے کہ وارث نہیں ہے۔ پہلے حصے میں انہیں حصہ دینے اور کچھ عطار کرنے کا حکم ہے اور دوسرے حصے میں انہیں بھلی بات کہہ کر معذرت کر لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ ان سے یوں کہے کہ ایسے لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں، تمہارا اگرچہ اس میں حق ہے۔ لیکن ہمیں اس میں سے تمہیں کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ قول معروف کا یہی مفہوم ہے۔ سعید نے مزید کہا کہ یہ آیت محکم ہے۔ منسوخ نہیں ہے۔ اس طرح سعید بن جبیر نے قول باری (خَارِجُوهُمْ) کو اس پر محمول کیا کہ میراث میں ان کے حصے انہیں دے دیئے جائیں گے اور دوسروں کو "قول معروف" کے ذریعے رخصت کر دیا جائے گا۔ اس طرح سعید بن جبیر کے نزدیک اس آیت سے معلوم ہونے والی بات یہ ہے۔ کہ اگر تقسیم میراث کے وقت بعض ورثہ آجائیں اور بعض غائب ہوں یا ابھی نابالغ ہوں تو اس صورت میں موجود ورثہ کو ان کے حصے دے دیئے جائیں اور غیر موجود یا نابالغ وارث کا حصہ روک لیا جائے۔

اگر یہ تاویل درست ہے تو پھر یہ ان لوگوں کے لیے حجت ہے جو ولایت کے متعلق اس کے قائل ہیں۔ اگر ولایت دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک غائب ہو جائے تو موجود شخص اپنا حصہ لے سکتا ہے اور غائب کا حصہ ولایت رکھنے والا اپنے پاس روک لے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دونوں شخص اس ولایت میں شریک ہوں تو جب تک دونوں شریک موجود نہ ہوں اس وقت تک یہ ولایت کسی ایک کو واپس نہیں کی جائے گا۔ عطار نے سعید بن جبیر سے (وَجُودُوا لَهُمْ حَقَّ مَعْرُودِهِمْ) کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اگر ورثہ نابالغ ہوں تو ان کے سرپرست غیر وارث رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں سے خوشنما و عمدے کے طور پر یہ کہیں کہ یہ ابھی نابالغ ہیں۔ جب بالغ

ہو جائیں گے تو ہم ان سے کہیں گے کہ تم اپنے ان رشتہ داروں، تیموں اور سکنین کا حق پہنچاؤ اور ان کے متعلق اپنے رب کی وصیت پوری کر دو۔
درج بالا بیان کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں سلف کے اختلاف کو ہم چار صورتوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

اول سعد بن المسیب، ابوالکاک اور ابو صالح کا قول ہے کہ یہ آیت میراث کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔

دوم حضرت ابن عباسؓ کا قول بروایت عکرمہ، نیز عطار، حسن، شعبی، ابراہیم اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ محکم ہے۔ اور اس کا حکم بحال باقی ہے۔ اور یہ میراث کے متعلق ہے۔

سوم حضرت ابن عباسؓ سے منقول ایک اور روایت کے مطابق آیت کا تعلق مرنے والے کی اس وصیت کے ساتھ ہے جو وہ ان لوگوں کے متعلق کر جاتا ہے جن کا آیت میں ذکر ہے، لیکن اب یہ میراث کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ زید بن اسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ وصیت کرتے وقت وصیت کرنے والے کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ انہوں نے اسے اس قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ كَوَّنُوا كَمَا مَنِ خَلَفَهُمْ وَذَرِيَّةً مَّعًا قَاءَ) ان لوگوں کو یہ سوچ کر ڈرنا چاہیے کہ اگر اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑ جائے (زید بن اسلم نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا کہ وصیت کرنے والے کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ کہے کہ "بندۂ خدا" اللہ سے ڈر، ان سے ہوئے رشتہ داروں کے ساتھ بھی "صلہ رحمی" کر اور انہیں بھی کچھ دے دلا دے۔

چہارم سعید بن جبیر کا قول بروایت ابوالشتر کہ قول باری (كَأَنَّهُمْ قَدْ خَلَفَهُمْ نَفْسُ) کا تعلق نفس میراث سے ہے اور (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ كَوَّنُوا كَمَا مَنِ خَلَفَهُمْ وَذَرِيَّةً مَّعًا قَاءَ) کا تعلق غیر اہل میراث سے ہے۔ جو لوگ اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک آیت میراث نازل ہونے سے قبل اس کا حکم واجب تھا۔ پھر جب آیت میراث نازل ہو گئی اور ہر وارث کو اس کا حصہ دے دیا گیا تو یہ آیت خود بخود منسوخ ہو گئی۔

جو لوگ اس کے حکم اور ثابت ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ مندوب و مستحب کے معنی پر محمول ہے۔ وجوب یا فرض کے معنی پر نہیں اس لیے کہ اگر یہ حکم واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے عہد میں بے شمار ترکے تقسیم ہوتے جس کی بنا پر اس کا وجوب اور مذکورہ

افراد کا ترکے میں استحقاق اسی طرح منقول ہوتا جس طرح کہ میراث کے دیگر حصے منقول ہوئے اس لیے کہ اس حکم کی لوگوں کو عام حاجت تھی۔ اب جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہے، نہ ہی صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی روایت ہے، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اب اس حکم کو مستحب کے معنی پر محمول کیا جائے گا، ایجاب کے معنی پر نہیں اس بارے میں عبدالرحمن، عبیدہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرثی سے جو قول منقول ہے تو اس میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ وراثت بالغ تھے۔ ان کی اجازت سے ترکے میں سے بکری ذبح کی گئی تھی۔ روایت میں جو یہ مذکور ہے کہ عبیدہ نے کچھ یتیموں کی میراث تقسیم کرتے وقت ایک بکری ذبح کی تھی، تو اس روایت کی یہ تاویل کی جائے گی کہ مذکورہ یتیم اس وقت بالغ ہو چکے تھے۔ اس لیے کہ اگر اس وقت یہ نابالغ ہوتے تو ان کی میراث کی تقسیم کا عمل درست نہ ہوتا۔

اس حکم کے مندوب و مستحب ہونے پر عطار کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو انہوں نے سعید بن جبیر سے کی ہے کہ دہی رشتہ دار اور غیر رشتہ دار حاضرین سے کہے گا کہ یہ وراثت ابھی نابالغ ہیں۔ اس لیے یتیم لوگوں کو ابھی کچھ نہیں دے سکتے۔ یا اسی قسم کے فقرات کے ذریعے ان سے معذرت کر لی جائے گی۔ اگر یہ لوگ وجوب کے طور پر اس حصے کے حق دار ہوتے تو انہیں یہ حصہ دے دینا واجب ہوتا خواہ وراثت بالغ ہونے یا نابالغ۔

ایک اور جہت سے دیکھیے اللہ تعالیٰ نے وراثت کے درمیان میراث تقسیم کر کے ان میں سے ہر ایک کے حصے کی وضاحت کر دی لیکن ان لوگوں کے لیے اس میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا اب ظاہر ہے کہ جو چیز کسی کی ملکیت ہو اسے کسی اور کی ملکیت کی طرف منتقل کرنا صرف ان ہی صورتوں میں جائز ہو گا جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَوْافِيقِكُمْ) اور تم اپنے اموال آپس میں ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ، الا یہ کہ باہمی رضا مندی سے تجارت کی صورت ہو نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (دعائے کفر) اَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، تمہارا خون اور تمہارا مال تم پر حرام ہے) نیز فرمایا (لا یبطل مالی اموی مسلم الا بطبیئۃ من نفسه، کسی مسلمان کا مال کسی دوسرے کے لیے صرف اسی صورت میں حلال ہو سکتا ہے جب وہ خوش دلی کے ساتھ اسے دے دے۔

خلاصہ کلام۔

قرآن و حدیث کے ان دلائل سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ تقسیم میراث کے وقت

آیت میں مذکور موجود لوگوں کو کچھ دینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ قول باری (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) کے متعلق حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ میراث وراثت میں تقسیم کر دی جائے گی۔ قول باری (وَإِذَا دُعُوا إِلَيْهِمْ) کا یہی مفہوم ہے اور غیر وارث افراد سے کہا جائے گا کہ یہ ان لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں۔ اس مال میں اگرچہ آپ لوگوں کا بھی حصہ بنتا ہے لیکن ہمیں اس میں سے آپ کو کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ غرض سعید بن جبیر کے نزدیک یہ بھی معذرت کی ایک صورت ہے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ جب تقسیم کے وقت ان لوگوں کو کچھ دیا جائے تو نہ احسان جنٹلیا جائے نہ ڈانٹ ڈپٹ کی جائے اور نہ ہی سخت الفاظ استعمال کیے جائیں اس لیے کہ قول باری (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) سے صَدَقَ بِنِعْمَتِ اللَّهِ بَنِيهَا اَذَى، بھلی بات کہنا اور درگزر کر دینا اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے ایذا ہی آجائے) نیز فرمان الہی ہے (وَمَا أَلَيْنَا لَهُمْ فَلَاقَهُمْ وَآلَا السَّائِلِينَ فَلَا تُنْهَوْنَ عَنْهُم مِّنْ سَأَلِهِمْ لِيُخْبِرُوا عَنْكُمْ) یتیم پر سختی نہ کر اور سائل کو مت جھڑک۔

معاشرتی معاملات کی بنیاد وسیع تر قومی مفاد کے اصولوں پر ہونی چاہیے

قول باری ہے (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ مَرْكُوزًا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ضَعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا كَوْلًا سَدِيدًا)۔ لوگوں کو اس بات کا خیال کر کے ڈرنا چاہیے کہ اگر خود اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑتے تو مرتے وقت انہیں اپنے بچوں کے حق میں کیسے کچھ اندیشے لاحق ہوتے۔ پس چاہیے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور راستی کی بات کریں) اس آیت کی تاویل میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباس سے ایک روایت کی بنا پر نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، ضحاہک، سدی کے قول کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت قریب آجائے، اس کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اس سے کہے ”انہیں یعنی رشتہ داروں کو بھی کچھ دے جاؤ، ان کے ساتھ صلہ رحمی اور نیکی کرو“ اگر یہ لوگ خود وصیت کرنے والے ہوتے تو اپنی اولاد کے لیے سب کچھ بچا لینا زیادہ پسند کرتے۔ حبیب بن اوس کہتے ہیں میں نے منقسم سے اس تفسیر کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ تفسیر اس طرح نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت آجائے۔ اس کے

پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ مشورہ دے کہ ”اللہ کا خوف کرو اور اپنا مال اپنے پاس رہنے دو۔ کسی اور کو نہ دو“ اگر مشورہ دینے والے خود اس کے رشتہ دار ہوتے تو انہیں یہ بات زیادہ پسند ہوتی۔ کہ وہ ان کے متعلق وصیت کر جائے پہلے گروہ نے آیت کی بتا دیا کی کہ اس قریب المرگ انسان کے پاس موجود لوگوں کو اسے وصیت پر ابھارنے سے روک دیا گیا ہے جبکہ مقسم نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ آیت میں ترک وصیت کا مشورہ دینے والے کو اس قسم کے مشورے سے روک دیا گیا ہے۔ ایک اور روایت میں حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو قریب الموت شخص اپنے مال کی تنہائی سے زائد وصیت کا مشورہ دیتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت نے مطابق یتیم کے مال کی سرپرستی اور حفاظت کے سلسلے میں آپ نے فرمایا کہ سرپرستوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے مال میں وہی کچھ کریں اور اس کے متعلق وہی کچھ کہیں جو وہ اپنی موت کے بعد سمجھے رہ جانے والے یتیموں اور بے بس اولاد کے مال میں کرنا اور کہنا پسند کرتے ہوں۔ یہاں یہ کہنا درست ہو گا کہ آیت کی سلف سے حقیقی تاویلات مروی ہیں وہ سب مراد ہیں۔ البتہ ایک تاویل جس کی رو سے وصیت کا مشورہ دینے سے روکا گیا ہے اس وقت درست ہوگی جب مشورہ دینے والے کا ارادہ وراثہ کو نقصان پہنچانے یا ان لوگوں کو محروم رکھنے کا ہو جن کے بارے میں مرنے والا وصیت کرنا چاہتا تھا یعنی مشورہ دینے والے کی یہ حرکت ایسی ہو کہ اگر وہ خود ان کی جگہ ہوتا تو اسے پسند نہ کرتا۔ وہ اس طرح کہ مرض موت میں مبتلا شخص کا مال بہت کم مقدار میں ہو اور اس کے وراثہ اس کی بے بس اور کمزور اولاد ہو۔ اب یہ مشیر اسے مال کی پوری ایک تنہائی کی وصیت کا مشورہ دے، حالانکہ اگر وہ خود اس کی جگہ ہوتا تو اپنے بے بس، وراثہ کے خیال سے کبھی ایسا کرنے پر رضا مند نہ ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کے کمزور اور بے بس وراثہ ہوں اور اس کا مال بھی کوئی زیادہ نہ ہو تو اس کے لیے یہی مستحب ہے کہ کسی قسم کی وصیت نہ کرے اور سارا مال اپنے وراثہ کے لیے چھوڑ جائے اور اگر اسے وصیت کرنا ہی ہو تو تنہائی سے کم کی وصیت کر جائے۔ حضرت سعد بن حنفور رضی اللہ عنہ وسلم سے جب یہ عرض کیا تھا کہ میں اپنا مال وصیت میں دے دینا چاہتا ہوں تو آپ انہیں روکتے رہے حتیٰ کہ وہ تنہا مال پر آگئے اس پر آپ نے فرمایا (الثلث والثلاث کثیر) انک ان تدرع ودرتک اغنیاء خیر من ان تدرعہم وعلیہ یتکفون الناس، تنہائی ٹھیک ہے اور تنہائی بھی بہت زیادہ ہے، تم اگر اپنے وراثہ کو مالدا چھوڑ جاؤ تو یہ اس سے بہتر ہے کہ انہیں

تنگدستی میں مبتلا کر جاؤ کہ پھر وہ اپنے گزارے کے لیے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمادیا کہ ورنہ اگر غریب یوں تو ایسی صورت میں ان کی خوشحالی کو مد نظر رکھتے ہوئے وصیت نہ کرنا وصیت کرنے سے افضل ہے جس بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مالدار ہو اس کیلئے افضل صورت یہی ہے کہ رضائے الہی کی خاطر اپنے نہائی مال کی وصیت کر جائے۔ اور جو شخص مال دار نہ ہو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ کوئی وصیت نہ کرے بلکہ سارا مال اپنے ورثا کے لیے چھوڑ جائے۔ آیت کی تاویل میں حسن سے منقول روایت کے مطابق وصیت سے نہی کا حکم اس شخص کے لیے ہے جو مرنے والے کو نہائی سے زائد کی وصیت کر جانے کا مشورہ دے اس لیے کہ اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الثلث کثیر، نہائی بھی بہت زیادہ ہے) نیز آپ نے حضرت سعد کو نہائی سے زائد مال کی وصیت سے منع کر دیا تھا

مقسم نے آیت کی تاویل کے سلسلے میں جو کہا ہے آیت سے وہ مراد لینا بھی جائز ہے وہ اس طرح کہ مرنے والے کے پاس موجود کوئی شخص اسے وصیت نہ کرنے کا مشورہ دے۔ اگر یہ مشیر اس کے رشتہ داروں میں سے ہوتا تو وہ اپنے بارے میں اسکی وصیت کے عمل کو ضرور پسند کرتا، اس طرح وہ اسے ایسا مشورہ دینے کا مرتکب ٹھہرا جسے وہ اپنی ذات کے لیے پسند نہیں کرتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت موجود ہے۔ ہمیں عبد الباقی بن تافع نے روایت کی، انہیں ابراہیم بن ہاشم نے، انہیں ہلاب نے، انہیں تمام نے، انہیں قتادہ نے حضرت انس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا يَدُّ مِنْ الْعَبْدِ حَتَّى يَحِبَّ لِخَلِيفَتِهِ يَحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ، کوئی بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی بھلائی نہ چاہے جو وہ اپنی ذات کے لیے چاہتا ہے)۔ ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی۔ انہیں حسن بن العباس رازی نے، انہیں سہل بن عثمان نے، انہیں زیاد بن عبد اللہ نے لیث سے، انہوں نے طاحہ سے، انہوں نے خثیمہ سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (مَنْ سَتَرَ أَنْ يَذْخَرَ عَنِ النَّاسِ وَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فَلَتَاتِهِ مَتَيْتَهُ وَ هُوَ لِشَهِدِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ يَحِبُّ أَنْ يَأْتِيَ إِلَى النَّاسِ مَا يَحِبُّ أَنْ يَأْتِيَ إِلَيْهِ، جس شخص کو یہ بات خوش کر دے کہ اسے جہنم سے دور کر دیا جائے اور جنت میں داخل ہو جائے تو اسے چاہیے کہ اس

کی موت ایسی حالت میں آئے کہ وہ اللہ کی واحد نیت اور اس کی معبودیت نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتا ہو اور اسے اپنی ذات کے لیے جس چیز کا حصول پسند ہو لوگوں کے لیے بھی اس کا حصول اسے پسند ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ كُونُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُ ضَعَفًا حَاشُوا عَلَيْهِمْ حَلِيقَتَهُ اللَّهُ وَلْيَقُولُوا هُوَ لَدِينُنَا) کے یہ معنی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کر دیا ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کو ایسے کام کا مشورہ دے یا ایسا قدم اٹھانے کا حکم کرے جو وہ اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنے ورثاء کے لیے اٹھانا پسند نہ کرتا ہو۔ اس کی بجائے مرنے والے کے پاس موجود لوگوں کو میدھی اور درست بات کرنے کا حکم دیا ہے۔ یعنی حق و انصاف کی بات جس میں کوئی ہیر پھیر یا خرابی نہ ہو کہ اس سے کسی وارث کو نقصان پہنچنا ہو یا کسی رشتہ دار کی محرومی لازم آتی ہو۔

اسلام یتیم کی اصلاح اور خیر کا طالب ہے

قول باری ہے إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ حُلُمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا، جو لوگ ازراہ ظلم یتیموں کا مال ہضم کر جاتے ہیں۔ وہ دراصل اپنے پیٹ آگ سے بھرتے ہیں۔ ایسے لوگ جلد ہی دہکتی ہوئی آگ میں پڑیں گے، حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو جن لوگوں کے زیر سایہ یتیم پرورش پارہے تھے، انہوں نے ان یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا جس کے نتیجے میں کھانا خراب ہو جاتا لیکن وہ اسے ہاتھ نہیں لگاتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَأَن تَحَاطُّوهُمْ خَافُوا نَحْمُوكُمُ اللَّهُ يَعْزَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمَصْلِحِ، اور اگر تم انہیں اپنے ساتھ ملاؤ تو یہ تمہارے بھائی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ کس کی نیت میں فساد ہے اور اصلاح کا خواستگار کون ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اصلاح اور خیر طلبی کی بنیاد پر انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کی اجازت دے دی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خاص کر اکل یعنی خوردنی اشیاء کا ذکر کیا ہے جبکہ یتیموں کے تمام اموال کا جن میں غیر اشیاء خوردنی بھی شامل ہیں۔ اٹلاف اسی طرح ممنوع ہے جس طرح خوردنی اشیاء کا یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل کا ذکر اس لیے ہوا کہ کھانے پینے کا عمل ہی وہ سب سے بڑا منقصہ ہے جس کی خاطر لوگ مال و دولت کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔

ہم نے اس نکتے کی وضاحت سابقہ سطور میں کر دی ہے۔ قول باری **يَا كَاوُنَ فِي مَبْلُوْنِهٖمْ** کَاوُنَ کے متعلق مفسر سدی سے مروی ہے کہ قیامت کے دن ایسے شخص کے منہ، کان، ناک اور آنکھوں سے آگ کے شعلے نکلیں گے جو شخص بھی دیکھے گا وہ فوراً پہچان لے گا کہ یہ یتیم کا مال ہضم کرنے والا شخص ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ بات بطور مثل بیان کی گئی ہے اس لیے کہ ایسے لوگ اس گناہ کی وجہ سے جہنم میں پہنچ جائیں گے اور پھر ان کے پیٹ آگ سے بھر جائیں گے۔

بعض بر خود غلط، جاہل قسم کے "اہل حدیث" اس کے قائل ہیں کہ قول باری **لَا تَزِدْ لِلْكَذِبِ** **يَا كَاوُنَ اَمْوَالِ الْيَتَامٰى ظُلْمًا** منسوخ ہو گیا ہے اور اس کا نسخہ یہ قول باری ہے **وَاِنَّ تَخَايَلُوْهُمْ كَخِيَاطُوْكُمْ**، ان میں ایک نے "التاسخ والمنسوخ" کے بیان کے سلسلے میں یہ بات اس روایت کی بنیاد پر ثابت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا حتیٰ کہ

قول باری **وَاِنَّ تَخَايَلُوْهُمْ كَخِيَاطُوْهُمْ** نازل ہوا۔ قائل کا یہ قول، نسخ کے معنی، اس کے جواز اور عدم جواز کے متعلق اس کی جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اہل اسلام کے درمیان اس میں

کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ازراہ ظلم یتیم کا مال کھانا منسوخ ہے اور آیت میں مذکورہ وعید ایسے شخص کے لیے ثابت ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ وعید آخرت میں اسے ضرور

بالضرور لاحق ہوگی یا بخشش کی گنجائش ہوگی۔ اس جیسی صورت میں کوئی عقلمند انسان نسخ کے جواز کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس شخص کو اس بات کا پتہ ہی نہ چل سکا کہ ظلم کی اباحت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتی، اس لیے اس کی ممانعت کا منسوخ ہو جانا بھی درست نہیں ہو سکتا۔

صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے اپنے اپنے زیر کفالت یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا تھا تو اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انہیں یہ خوف پیدا ہو گیا تھا کہ کہیں بے خبری میں ان کا مال استحقاق کے بغیر کھانے لیں اور پھر ان پر ظالم ہونے کا دھبہ لگ جائے اور آیت میں مذکورہ وعید کا نشانہ بن جائیں۔

اس لیے انہوں نے احتیاطی تدبیر کے طور پر یہ قدم اٹھایا تھا۔ پھر جب آیت **وَاِنَّ تَخَايَلُوْهُمْ كَخِيَاطُوْكُمْ** نازل ہوئی تو اصلاح اور خیر خواہی کے ارادے کی شرط کے ساتھ انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کے متعلق ان کا خوف زائل ہو گیا۔ اس طرز عمل میں ازراہ ظلم یتیم کا مال ہضم کرنے کی کوئی اباحت موجود نہیں کہ اس کی بنا پر یہ آیت **قَوْلِ بَارِي اِنَّ الْكَافِرِيْنَ يَأْكُوْنَ اَمْوَالِ الْيَتَامٰى ظُلْمًا** کے

لیے نسخ بن جاتے۔ واللہ اعلم۔

اسلام میں ہر فرد کے حقوق متعین ہیں

ابو بکر حصّہ صحت کہتے ہیں کہ اہل جاہلیت دو باتوں کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے، اول نسب دوم سبب۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی وجہ سے وہ نابالغوں اور عورتوں کو وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ صرف ان لوگوں کو وراثت کا حق دار سمجھتے تھے جو گھوڑوں پر سوار ہو کر لڑائیوں میں حصّہ لے سکیں اور مال غنیمت سمیٹ سکیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ نیز دوسرے حضرات سے یہی مروی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا مَلَكَ فِي السَّيِّءِ قِيلَ اللَّهُ يُقْضِي كُفَيْهِمْ) ، لوگ آپ سے عورتوں کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے اللہ تمہیں ان کے متعلق فتویٰ دیتا ہے (وَإِذَا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ آلِ الْكَلْبَانِ) ، اور ان بچوں کے متعلق جو بیچارے کوئی زور نہیں رکھتے۔ نیز یہ آیت نازل فرمائی (وَكُلُّكُمْ لِلَّهِ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرُمٌ حَقٌّ الْأَتْنَبِيِّينَ) اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی لوگ شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں پر قائم رہے حتیٰ کہ وہ وقت بھی آگیا کہ وہ یہ طور طریقے چھوڑ کر شریعت کے بتائے ہوئے اصولوں اور طریقوں کی طرف منتقل ہو گئے۔ ابن جریرؒ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ آیا آپ کو یہ معلوم ہے کہ طلاق یا نکاح یا میراث کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ان ہی طریقوں پر چلنے دیا تھا جن پر آپ نے انہیں پایا تھا یعنی زمانہ جاہلیت کے طور طریقے، عطاء نے جواب میں کہا کہ ہمیں یہی اطلاع ملی ہے۔

حماد بن زید نے ابن عسکون سے، انہوں نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ مہاجرین اور

انصار اپنے نسب کی بنیاد پر جس کا زمانہ جاہلیت میں اعتبار کیا جاتا تھا ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس طریقے پر باقی رہنے دیا تھا۔ البتہ ”ربوا“ یعنی سود کا معاملہ اس سے خارج تھا۔

اسلام آنے کے بعد جن سودی رقموں پر قبضہ نہیں ہوا تھا۔ ان کے سلسلے میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا کہ اس المال قرض خواہ کو واپس کر دیا گیا اور سود کی رقم ختم کر دی گئی۔ حماد بن زید نے ایوب سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور لوگ زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے حتیٰ کہ وہ وقت آگیا جب انہیں بہت سی باتوں کے کرنے کا حکم ملا اور بہت سی باتوں سے روک دیا گیا۔ ورنہ اس سے پہلے وہ زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے۔ اسی مفہوم کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ”جو چیز اللہ نے حلال کر دی وہ حلال ہے اور جو چیز اس نے حرام کر دی وہ حرام ہے۔ اور جس چیز کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی وہ قائل گرفت نہیں ہے“ اس طرح لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی ایسی باتوں پر بحالہ قائم رہنے دیا گیا جو عقل طور پر ممنوع نہیں تھیں۔

عرب کے لوگ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی بعض شرائع کی پابندی کرتے تھے۔ اگرچہ انہوں نے ان میں اپنی طرف سے بہت سی نئی باتیں پیدا کر لی تھیں جو عقل کے نزدیک ممنوع تھیں مثلاً شترک، بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا اور بہت سی دوسری ایسی باتیں جن کی قباحت کی عقل انسانی بھی گواہی دیتی تھی۔ دوسری طرف ان میں اعلیٰ اخلاق کی بہت سی صفات پائی جاتی تھیں۔ نیز آپس کے لین دین اور میل ملاپ کی بہت سی ایسی صورتیں تھیں جو عقل انسانی کے نزدیک ممنوع نہیں تھیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا نبی بنا کر مبعوث فرمایا اور آپ نے انہیں توحید باری تعالیٰ کی دعوت دی اور وہ باتیں ترک کرنے کے لیے کہا جو عقلی طور پر ممنوع تھیں۔ مثلاً بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینا، نیز ”سائبہ“ (ایسی اونٹنی جس کے دس مادہ بچے ہوں اس پر نہ تو سوار ہوتے تھے اور نہ ہی اس کا دودھ اس کے بچے اور مہمان کے سوکسی اور کو پینے دیتے تھے، اسے گھاس پانی وغیرہ سے بھی روکا نہیں جاتا تھا) ”وصیلہ“ (پہلی بار بکری کے نر اور مادہ بچے ایک ساتھ پیدا ہونے پر نر کو نرہوں کے نام پر چھوڑ دیا جاتا اس کا نام وصیلہ ختم) اور ”حام“ (نر اونٹ جس کا پوتا سواری دینے کے قابل ہو جاتا تو اسے آزاد

پھوڑ دیتے تھے نہ اس پر سوار ہوتے اور نہ ہی اس کے بال کترتے تھے، اور اسی طرح کے دوسرے جانوروں کو تقرب کی نیت سے بتوں کے نام پر پھوڑ دینا وغیرہ۔ دوسری طرف آپ نے خرید و فروخت کے عقود، آپس کے لین دین، شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں انہیں ان طریقوں پر رہنے دیا، جن پر وہ زمانہ بجاہلیت سے چلتے آ رہے تھے اور جو عقلی طور پر قابل ملامت نہیں تھے۔ ان باتوں کی انہیں اجازت تھی اس لیے کہ عقلی طور پر ان کی ممانعت تھی اور نہ ہی ان کی تحریم کی آواز ان کے کانوں میں پڑی تھی جو ان کے خلاف حجت بن جاتی۔ ان کی میراث کے معاملات بھی اسی ضمن میں آتے تھے اور زمانہ بجاہلیت کی ڈگر پر چل رہے تھے۔ یعنی جنگ کے قابل مردوں کو میراث کا حق دار سمجھا جاتا تھا اور بچوں نیز عورتوں کو اس سے محروم رکھا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے میراث کی آیتیں نازل کی گئیں۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کی یہ صورت تھی۔

سبب کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کی دو صورتیں تھیں۔ اول، حلف اور معاہدہ دوم، بنتی یعنی کسی کو اپنا متبنتی بنالینا۔ پھر اسلام کا دور آگیا۔ لوگوں کو کچھ عرصے تک ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا گیا پھر اس کی ممانعت کر دی گئی۔ بعض حضرات کا یہ قول ہے کہ یہ لوگ نص قرآنی کی رو سے حلف اور معاہدہ کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔ شیبیان نے قتادہ سے قول باری (وَكَالَّذِينَ عَاثَدْتَ اَيْمَانُكُمْ لَا تَمْلِكُ لَهُمْ نَفْسٌ يَبْعَثُهُمْ، اور وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں ان کا حصہ انہیں دوم کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ بجاہلیت میں یہ دستور تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص سے عہد و پیمان باندھنے ہوئے کہتا کہ ”میرا خون نیرا خون ہے، میری قبر، نیرمی قبر کے ساتھ ہے۔ میں نیرا وارث اور تو میرا وارث، تو جرم کرے گا تو جرم مانہ میں بھروں گا اور میں جرم کروں گا تو جرم مانہ تو بھرے گا، قتادہ کہتے ہیں کہ ایسے آدمی کو زمانہ اسلام میں کل مال کا چھٹا حصہ دیا جاتا تھا، اس کے بعد اہل میراث اپنے حصے لیتے تھے، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (وَاولی الارحام بعضہم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ) اللہ کی کتاب میں قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔

حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَلِكُلٍّ جَلَلًا

لہ قول باری (وَكَالَّذِينَ عَاثَدْتَ) کی ساتوں قرار نے اسی طرح قرأت کی ہے۔ البتہ عاصم، حمزہ اور کسائی نے اس کی قرأت الف کے بغیر (عَقَدْتَ) کی ہے۔

مَوَالِیَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِینَ عَاقَدْتَ اَیْمَانُکُمْ خَا تَوْهُم نَصِیْبُهُمْ، اور ہم نے ہر اس ترکے کے حقدار مقرر کر دیئے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں۔ اب رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دوں گے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ سہابیت میں ایک شخص دوسرے شخص سے حلف یا معاہدہ کرتا اور اس کا تابع بن جاتا۔ جب وہ شخص مرتا تو اس کی میراث اس کے رشتہ داروں اور اقرباء کو مل جاتی اور یہ شخص خالی ہاں مقررہ جاتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالَّذِینَ عَاقَدْتَ اَیْمَانُکُمْ خَا تَوْهُم نَصِیْبُهُمْ) اس کے بعد اسے بھی اس شخص کی میراث میں سے دیا جانے لگا۔ عطاء نے سعید بن جبیر سے درج بالا آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ سہابیت نیز زمانہ اسلام میں کوئی شخص کسی سے دوستی کرنا چاہتا اور پھر اس سے دوستی کا معاہدہ کر لیتا اور کہتا کہ میں تیرا وارث بنوں گا اور تو میرا وارث، پھر ان میں سے جو بھی پہلے وفات پا جاتا تو زندہ رہ جانے والے کو معاہدے کی شرط کے مطابق اس کے ترکے میں سے حصہ مل جاتا، جب آیت میراث نازل ہوئی اور ”ذوی الفروض“ کے حصص بیان کر دیئے گئے۔ لیکن دوستی کے معاہدے کے تحت ملنے کا کوئی ذکر نہیں آیا تو ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض گزار ہوا کہ ”حضور! میراث کی تقسیم کے متعلق اس آیت کا نزول ہو گیا، لیکن اس میں اہل عقد کا کوئی ذکر نہیں ہے میں نے ایک شخص سے دوستی کا معاہدہ کیا تھا۔ اور اب اس کی وفات ہو گئی ہے“ اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سلف میں سے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ حلیف یعنی دوستی کا معاہدہ کرنے والے طریقین میں سے ہر ایک کا حکم زمانہ اسلام میں از روئے سنی ثابت رہا نہ کہ لوگوں کو زمانہ عجاہلیت کے طریق کار پر باقی رکھنے کے ذریعے۔ ان میں سے بعض کا قول ہے کہ یہ بات شریعت کے واسطے سے حکم من لینے کی بنا پر ثابت نہیں رہی بلکہ یہ اس واسطے سے ثابت رہی کہ لوگوں کو زمانہ عجاہلیت کے طریق کار پر باقی رہنے دیا گیا حتیٰ کہ آیت میراث نازل ہو گئی اور پھر یہ طریق کار ختم کر دیا گیا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد الرحمن نے سفیان سے، انہوں نے منصور سے، انہوں نے مجاہد سے قول باری (وَالَّذِینَ عَاقَدْتَ اَیْمَانُکُمْ خَا تَوْهُم نَصِیْبُهُمْ) کے متعلق نقل کیا کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو زمانہ عجاہلیت میں ایک دوسرے کے حلیف تھے ان کے متعلق حکم دیا گیا کہ باہمی مشاورت، دیت اور جرمانے کی ادائیگی نیز ساتھ دینے اور مدد کرنے میں انہیں ان کا حصہ دیا جائے۔ لیکن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

باری (وَالَّذِينَ عَاقَدْتَ اِيْمَانَكُمْ فَآتُوهُمْ نِصِيْبَهُمْ) کے ظاہر کا تقاضا کہ ان کے لیے اس حصے کا اثبات کر دیا جائے جس کے وہ معاہدہ اور حلف کی بنا پر مستحق ہوئے ہیں۔ رہ گئی باہمی مشاورت تو اس میں تمام لوگ یکساں ہیں۔ اس لیے یہ حصہ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح عقل یعنی دیت اور جرمانے کی ادائیگی تو اس کا وجوب حلیفوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بھی دوستی کا معاہدہ کرنے والے کے لیے حصہ نہیں بن سکتی۔ جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو وہ واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا استحقاق ہوتا ہے اس لیے یہ بھی اس کے لیے حصہ نہیں بن سکتی اس بنا پر آیت کی ان تاویلات کے مقابلے میں جو دوسرے حضرات نے کی ہے وہ تاویل خطاب کے مفہوم سے زیادہ قریب اور مطابق نظر آتی ہے۔ جس میں دوستی کے معاہدے کی بنا پر مقرر حصہ مراد لیا گیا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔ البتہ ایسا کوئی وارث پیدا ہو گیا جو اس حلیف سے زیادہ حق دار ٹھہرا مثلاً ایک شخص کا بھائی موجود ہو اب اس کے بیٹے کا وجود اگرچہ بھائی کو میراث سے محروم کر دے گا۔ لیکن اسے اہل میراث سے خارج نہیں کرے گا۔ صرف یہ ہوگا کہ بیٹا بھائی کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہوگا۔ اسی طرح ”اولوالارحام“ یعنی قرابت دار حلیف کے مقابلے میں میراث کے زیادہ حق دار ہیں، اب اگر کسی شخص کی وفات پر اس کا نہ کوئی قرابت دار موجود ہو اور نہ عصبہ تو اس صورت میں اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی جس کے سامنے اس نے دوستی کا معاہدہ کیا ہوگا۔ اسی طرح ہمارے اصحاب نے اس شخص کے لیے اپنے پورے مال کی وصیت جائز قرار دے دی جس کا کوئی وارث نہ ہو۔

اسلام ایک حقیقت پسند دین ہے

کسی کو متبئن یعنی منہ بولا بیٹا بنالینے اور اس کے حقیقی باپ کی طرف نسبت کی بجائے اپنی طرف منسوب کر لینے کی بنا پر وراثت کی صورت یہ تھی کہ زمانہ رجاہیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے بیٹے کو اپنا بیٹا بنالیتا اور پھر وہ بچہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہونے کی بجائے اس شخص کی طرف منسوب ہوتا اور جب وہ شخص مر جاتا تو اس کی میراث اسے مل جاتی۔ جب اسلام کا دور آیا تو یہ صورت حال اسی طرح چلتی رہی اور یہ حکم علیٰ حالہ باقی رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن ساریتہ کو اپنا بیٹا بنالیا تھا یہاں تک انہیں زید بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں) نیز ارشاد ہوا (كَلِمًا قَضَىٰ رَبِّيْ
 مِنْهَا وَكَسَرًا دَخَلْنَا كَهَمًا لِّكَيْلِكَ يَكُوْنُ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِيْنَ حَسْبٌ فِيْ
 اَزْدِجَاجٍ اِذْ عَيَّيَا بِهِمْ، جب زید نے اپنی بیوی سے حاجت پوری کر لی تو ہم نے تمھارے ساتھ
 اس کا نکاح کر دیا، تاکہ بعد میں مسلمانوں کے لیے اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں
 کوئی تنگی پیدا نہ ہو) نیز ارشاد ہوا (اُدْعُوْهُمْ لِاَبَائِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ
 اَبَاءَهُمْ خَاخُوْهُ اَفْكَرُ فِي الدِّیْنِ وَ مَوَالِیْكُمْ، انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے
 نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تمہیں ان کے باپوں کے متعلق علم نہ ہو تو آخر وہ تمھارے دینی
 بھائی اور دوست تو ہیں) حضرت ابو حذیفہ بن عتبہؓ نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا چنانچہ
 سالم کو سالم بن ابی حذیفہ کہہ کر پکارا جانے لگا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اُدْعُوْهُمْ
 لِاَبَائِهِمْ) زہری نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے اس
 طرح اللہ تعالیٰ نے کسی کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا لینے کی بنا پر اسے اپنی طرف منسوب کرنے نیز اسے
 اپنی میراث قرار دینے کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی انہیں
 جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبیدہ نے، انہیں عبد اللہ بن صالح نے لیرث سے، انہوں نے
 غقیل سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہیں سعید بن المسیب نے قول باری (اَلَا تَدْرُوْنَ
 عَقَدْتُ اَیْمَانَكُمْ خَاتُوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ) کے متعلق کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل
 فرمائی جو دوسروں کو اپنے منہ بولے بیٹے بنا لیتے ہیں اور پھر اپنی میراث کا انہیں وارث قرار دیتے
 ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے انہیں حکم دیا کہ ایسے منہ بولے بیٹوں کو وصیت کے
 ذریعے حصہ دے اور میراث کو رشتہ داروں اور عصبات کی طرف لوٹا دو۔ اللہ تعالیٰ نے منہ بولے
 بیٹوں کو وارث قرار دینے سے الکار کر دیا۔ البتہ ان کے لیے وصیت کے ذریعے حصہ مقرر کر دیا
 اور یہ حصہ اس میراث کے قائم مقام بن گیا جس کے متعلق انہوں نے اپنے منہ بولے بیٹوں سے
 معاہدہ کیا تھا اور اب اللہ تعالیٰ نے ان کے اس طرز عمل کی نفی کر دی تھی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات کی گنجائش ہے کہ قول باری (اَلَا تَدْرُوْنَ عَقَدْتُ اَیْمَانَكُمْ
 خَاتُوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ) دونوں باتوں یعنی دوستی کے معاہدے اور منہ بولا بیٹا بنا لینے کے معانی پر مشتمل
 ہو اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا انعقاد کسی عقد اور ایجاب و قبول کے ذریعے ہوتا ہے
 ہم نے یہاں تو کچھ ذکر کیا ہے وہ زمانہ جاہلیت میں میراث کے بارے میں ان لوگوں کے طرز عمل

سے تعلق رکھتا ہے۔ جب اسلام کا دور آیا تو ان میں بعض صورتوں کو اس وقت تک باقی رکھا گیا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شرعی احکام کی طرف منتقلی کا حکم نہیں آیا۔ اور بعض کے اثبات کے لیے نص وارد ہوئی اور پھر معاملہ اسی طریقے پر چلتا رہا حتیٰ کہ اسے چھوڑ کر شرعی حکم کی طرف منتقلی کے لیے دوسری نص وارد ہو گئی۔

اسلام میں میراث کا انعقاد دو باتوں کے ذریعے ہوتا ہے ایک تو نسب ہے اور دوسرا سبب جو نسب نہ ہو نسب کی بنا پر استحقاق کے متعلق اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اکثر صورتوں کا ذکر آگیا ہے اور بعض کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں وارد ہوا ہے۔ بعض صورتوں میں امت کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور بعض کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہوا ہے۔ رہ گیا کسی سبب یا وجہ کی بنا پر میراث کا استحقاق تو اسلام میں اس کی ایک صورت دوسنی کا معاہدہ اور حلف ہے۔ دوسری صورت منہ بولے بیٹے کی ہے ہم نے اس کے متعلق حکم بھی بیان کر دیا ہے اور اس کے نسخ کی روایت بھی نقل کر دی ہے۔ ہمارے نزدیک اگرچہ یہ نسخ نہیں ہے، بلکہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دینے کی ایک صورت ہے۔

ایک سبب جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے میراث کے استحقاق کو واجب قرار دیا تھا۔ وہ ہجرت ہے۔ ہمیں محمد بن جعفر واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے، ابن جریر اور عثمان بن عطاء خراسانی سے، ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَكَانَ هَدًى دَابَّاهُمْ إِلَيْهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آذَوْا وَلَكَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ دَلِيلًا لِّبَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ دِينٌ وَلَا يُنْتَهَمُ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا)، بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اپنے مال اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد بھی کیا اور جن لوگوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی یہ لوگ ایک دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی، تمہارا ان سے میراث کا کوئی تعلق نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں) کے متعلق روایت کی ہے کہ ہجرت کر کے آجانے والے مسلمان کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے سے نہ تو دوستی کا معاہدہ کرتے اور نہ ہی اس کے وارث ہوتے، حالانکہ ہجرت نہ کرنے والا مسلمان ہوتا۔ اس طرح کوئی اعرابی کسی مہاجر کا وارث نہ ہوتا۔ پھر یہ آیت قول باری (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ دِينٌ وَلَا يُنْتَهَمُ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ بعض حضرات کا

قول ہے کہ اسے منسوخ کرنے والی یہ آیت ہے (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، ہم نے ہر شخص کے ترکہ کے وارث بنائے ہیں جو ماں باپ اور رشتہ دار چھوڑ جائیں) حضرات انصار و مہاجرین اس عقد مواخات کی بنا پر بھی ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر بن العوام اور حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہما کے درمیان مواخات قائم کر دی۔ حضرت کعبؓ جنگ احد کے دن زخمی ہو گئے۔ حضرت زبیر انہیں میدان جنگ سے سواری پر بیٹھا کر خود لگام پکڑے ہوئے لے آئے۔ اگر حضرت کعبؓ مال دولت کا انبار چھوڑ کر وفات پا جاتے تو بھی زبیر ان کے وارث ہوتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا دُلُّوا إِلَىٰ أَهْلٍ مِّنْ بَعْضِهِمْ آذَنُوا لِمَنْ يَّبْعَثُ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) اور قرابت وار اللہ کی کتاب میں ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔

ابن جریج نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن انصار و مہاجرین کے درمیان مواخات قائم کر دی تھی وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے، ان کے بھائی وارث نہ ہوتے لیکن جب آیت (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر یہ آیت (وَالَّذِينَ عَاقَدْتَ أَيْمَانُكَوْ خَالُوْهُمْ يَمْصِيْبُهُمْ) نازل ہوئی۔ یعنی ان کی مدد کرو اور انہیں سہارا دو۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس روایت میں یہ بتایا کہ درج بالا قول باری سے مراد عقد مواخات ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ معمر نے قتادہ سے قول باری (وَمَا كُمْ مِّنْ وَلَا تَمِيْهُم مِّنْ شَيْءٍ، تمہارے لیے ان کی وراثت میں سے کچھ بھی نہیں ہے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مسلمان اسلام اور ہجرت کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اگر ایک شخص مسلمان ہو جاتا لیکن ہجرت نہیں کرتا تو وہ اپنے بھائی کا وارث قرار نہ پاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد (وَإِذَا دُلُّوا إِلَىٰ أَهْلٍ مِّنْ بَعْضِهِمْ آذَنُوا لِمَنْ يَّبْعَثُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔ جعفر بن سلیمان نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان اعرابی کسی مہاجر کی وراثت کا حق دار نہیں ہوتا تھا خواہ وہ اس کا قرابت دار ہی کیوں نہ ہوتا تا کہ اس طریقے سے اسے ہجرت پر آمادہ کیا سکے۔ لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تو اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

اس آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔ قول باری ہے **وَالَا أَنْ تَقْعَدُوا إِلَىٰ آذَانِكُمْ مَعْرُوفًا**، (آلایہ کہ تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات کی رخصت دے دی کہ وہ اپنے نہائی مال یا اس سے کم میں سے اپنے یہودی یا عیسائی یا مجوسی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر سکتے ہیں۔ قول باری ہے **وَكَانَ ذَلِكُمْ فِي الْكِتَابِ مَسْهُودًا**، یہ بات کتاب میں مرقوم ہے یعنی لکھی ہوئی ہے۔ آغاز اسلام میں جن اسباب کی بنا پر لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ وہ یہ تھے۔ کسی کو منہ بولابیٹا بنالینا، ہجرت، مواخات اور دوستی کا معاہدہ۔ پھر اول الذکر تینوں اسباب کی بنا پر میراث کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک دوستی کے معاہدے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ قرابت داری کو اس کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا گیا۔ لیکن اگر قرابت داری نہ ہو تو یہ حکم منسوخ نہیں ہوتا اور اس میں گنجائش ہوتی ہے کہ حلیف مرنے والے کا سارا مال یا اس کا ایک حصہ وراثت کی بنا پر حاصل کر لے۔

اسلام میں جن اسباب کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے ان میں سے چند یہ ہیں **وَالْأَوْلَادُ الْمَوَالَاةُ**، (غلام کو آزاد کرنے کی بنا پر آقا کو اس پر ثنایت ہونے والے حق کو **وَالْأَوْلَادُ الْمَوَالَاةُ**، اور کسی اجنبی کے ساتھ باہمی امداد اور سرپرستی کے معاہدے کی بنا پر قائم ہونے والے تعلق کو **وَالْأَوْلَادُ الْمَوَالَاةُ** کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک آخر الذکر کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ ذی رحم یا عصبہ وارث نہ ہو رہا ہو۔

اسلام میں جن بنیادوں پر تو وراثت کا سلسلہ چلتا ہے، ان کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ اول نسب، دوم سبب پھر سبب کی مختلف صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں۔ دوستی کا معاہدہ، منہ بولابیٹا بنالینا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انصار و مہاجرین کے درمیان قائم ہوا ہے، عقد مواخات، ہجرت، زوجیت، ولاعتاقہ اور ولاہ مولات، ان میں سے اول الذکر میں چار اسباب ایسے ہیں جو ذوی الارحام اور عصبات کی وجود کی بنا پر منسوخ ہو گئے۔ آخر الذکر تین اسباب بحالہ باقی ہیں اور ان کی بنیاد پر ایک شخص وراثت کا حقدار ہو جاتا ہے، لیکن اس کا حق اس ترتیب سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کی شرط کے ساتھ یہ مشروط ہوتا ہے۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی تین صورتیں ہیں۔ اول۔ ذوی الفروض یعنی ایسے ورثاء جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیئے ہیں۔ دوم عصبات یعنی ایسے ورثاء جن کے حصے مقرر نہیں لیکن وہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں اور ذوی الفروض کی عدم موجودگی

میں پورے ترکہ کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ سوم ذوی الارحام۔ ایسے قرابت دار جو درج بالا دونوں گروہوں کی عدم موجودگی میں ترکہ کے وارث ہوتے ہیں۔ ہم ان پر آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ جن آیات سے ذوی الفروض، عصبیات اور ذوی الارحام کی میراث کا وجوب ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہیں۔ (الْبَرِّ جَالٍ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نیز (وَمَا يُلْقِیْ عَلَیْكُمْ فِی الْكِتَابِ فِی تِلْكَ الْحَقِ الْمَسْأَلِ الَّتِیْ لَا تُولَوْنَ لَهَا مِنْ كِتَابِ لَهِمْ وَتُعْطُونَ اَنْ تَنْكِحُوْهُمْ وَالْمُسْتَغْنٰی مِنْ وَلَدَانِ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے مفسرین سلف کی روایات کے بموجب ان دونوں آیتوں کے ذریعے اس طرز عمل کو منسوخ کر دیا گیا جس کے مطابق صرف وہی مرد وراثت کے مستحق ہوتے تھے۔ جو جنگوں میں حصہ لینے کے قابل ہونے۔ چھوٹے بچے اور عورتیں بالکلیہ وراثت سے محروم رہتیں۔

اسلام میں کسی حقیقی وارث کو نظر انداز نہیں کیا جاتا

قول باری (يُؤْتِيْكُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِكُمْ) میں اس مقرر و متعین حصے کا بیان ہے جو قول باری (لِلْبَرِّ جَالٍ نَصِيبٌ) تا قول باری (نَصِيبًا مَّعْرُوضًا) میں مذکور ہے۔ ”نصیب مفروض“ وہ حصہ ہے جس کی مقدار قول باری (يُؤْتِيْكُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِكُمْ) میں بیان ہوئی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے آیت (كُتِبَ عَلَیْكُمْ اِذَا خَفَضْتُمْ اَوْ اَقْرَبْتُمْ اَوَّلَادَكُمْ اَنْ تَرَكَوْا حَبِیْرَ الْوَصِیَّةِ لِوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنِ) نم پر والدین اور اقربار کے لیے وصیت کرنا فرض کر دیا گیا جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اگر وہ مال چھوڑ کر جا رہا ہو تلاوت کی اور فرمایا کہ اس حکم کو قول باری (لِلْبَرِّ جَالٍ نَصِيبٌ) مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُونَ) عطا ہا کہ قول ہے کہ میراث ولد کو ملتی تھی اور والدین اور اقربار کے لیے وصیت ہوتی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس میں جو چاہا منسوخ کر دیا اور بیٹے کے لیے دو بیٹیوں کے حصوں کے برابر حصہ مقرر کر دیا۔ اور بیٹیوں کی موجودگی میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ مقرر کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ دستور یہ تھا کہ جب کوئی شخص وفات پا جاتا تو اس کی بیوہ اسی گھر میں پورے ایک سال مدت گذارتی اس دوران اسے مرحوم شوہر کے ترکہ میں سے نان و نفقہ دیا جاتا۔ قول باری (وَالَّذِیْنَ یُؤْتُونَ مِنْكُمْ دَیْنًا اَوْ اِجْرًا وَصِیَّةً لِّاَوْ اِجْهٍ مِّنْ اَعْمَالِ الْحَوَالِیْ عَلَیْهِمْ حُرَاجٌ) تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور ان کے پیچھے ان کی بیویاں رہ جائیں تو وہ اپنی

بیویوں کے لیے ایک سال تک نانہ اٹھانے کی وصیت کر جائیں اور انہیں وہاں سے نکال لائے جائے، کا یہی مفہوم ہے۔ پھر بیویوں کے لیے ترکہ میں جو ٹھکانا آٹھواں حصہ مقرر کر کے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور قول باری (وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ) کے ذریعے دوستی کے معاہدے، منہ بولا بیٹا بنانے اور ہجرت کرنے کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کا حکم منسوخ ہو گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس طرح قول باری (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آدَائِكُمْ مِنْهُ خَافِئًا وَمِنْهُ يَخُوتٌ) کا حکم منسوخ محکم آیت ہے۔ یہ آیت میراث کے درج بالا اسباب کے حکم کے نسخ کی موجب ہے۔ اس لیے کہ اس نے میراث کا حق دار ان اقربا کو قرار دیا۔ جن کا ذکر اس میں آیا ہے۔ اس کے بعد ان اسباب کی وجہ سے وارث قرار پانے والوں کے لیے کچھ نہیں بچا اور یہی بات ان کے حقوق کو ساقط کرنے کی موجب ہے۔

محمد بن عبد اللہ بن عقیل نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ ایک انصاری عورت اپنی دو بیٹیاں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا یہ ثابت بن قیس کی بیٹیاں ہیں جو آپ کی سہرا ہی میں معرکہ احد میں شہید ہو گئے تھے۔ ان کے چچا نے ان کے لیے کوئی مال رہنے نہیں دیا اور سب کچھ اپنے قبضے میں کر لیا۔ حضور اب آپ ان کے متعلق کیا فرمانے ہیں؟ ان دونوں کے ہاتھ پہلے اس وقت ہو سکیں گے جب کہ ان کے پاس مال ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا ”اللہ ان کے بارے میں فیصلہ کرے گا“ اللہ تعالیٰ نے سورہ نسا نازل فرمائی جس کا ایک جزو (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آدَائِكُمْ مِنْهُ خَافِئًا وَمِنْهُ يَخُوتٌ) کی آیت ہے۔ آپ نے اس عورت اور اس کے دیور کو بلالے کا حکم دیا۔ آپ نے بچیوں کے چچا کو حکم دیا کہ اپنے مرحوم بھائی کے ترکہ میں سے دو تہائی بچیوں کو اور آٹھواں حصہ ان کی ماں کو دے دے اور باقی ماندہ مال خود رکھ لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ زمانہ زجاہلیت کے دستور کے مطابق چچا میراث کا مستحق ہو گیا تھا اور بیٹیاں محروم رہ گئی تھیں، کیونکہ اہل جاہلیت جنگ کرنے کے قابل، مردوں کو وراثت کا مستحق سمجھتے تھے۔ عورتوں اور بچوں کو اس کا اہل قرار نہیں دیتے تھے۔ عورت نے جب حضور صلی اللہ سے سوال کیا تو آپ نے اس طریق کار پر تکیہ نہیں کیا بلکہ اسے بحالہ باقی رکھتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں فیصلہ فرمائے گا۔ پھر جب آیت کا نزول ہو گیا تو آپ نے چچا کو حکم دیا کہ وہ بچیوں اور ان کی ماں کو ان کا حصہ دے دے۔ یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ چچا نے شروع میں میراث اپنے قبضے میں شریعت کی رہنمائی کی روشنی میں نہیں لی تھی بلکہ اہل جاہلیت کے دستور کے مطابق اس نے یہ اقدام کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر صورت حال یہ ہوتی تو پھر آیت کے نزول کے بعد نئے سرے سے کوئی قدم اٹھایا جاتا اور نزل سے پہلے منصوص حکم پر عملدرآمد ہو چکا تھا اس پر نسخ کے سلسلے میں اس آیت کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے یہ قدم اہل جاہلیت کے اس دستور کی روشنی میں اٹھایا تھا، جس سے اس وقت تک شرعی حکم کی طرف منتقلی عمل میں نہیں آئی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں بیمار پڑ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اس وقت مجھ پر بے ہوشی کی کیفیت طاری تھی۔ آپ نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کا پانی مجھ پر چھڑکا جس سے مجھے ہوش آگیا۔ میں نے عرض کیا: ”اللہ کے رسول، میرے مال کے بارے میں آپ کیا فیصلہ دیتے ہیں؟“ آپ یہ سن کر خاموش رہے اور کوئی جواب نہیں دیا حتیٰ کہ آیت میراث (لَا تَرِثُھُمْ) نازل ہوئی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں عورت اور اس کی دو بیٹیوں کا واقعہ بیان ہوا۔ اور اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں سوال کیا یہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں صورتیں پیش آئی ہوں عورت نے آپ سے پوچھا ہو اور آپ نے وحی کے انتظار میں اسے کوئی جواب نہ دیا ہو پھر حضرت جابرؓ نے اپنی بیماری کی حالت میں یہی سوال کیا ہو اور پھر آیت نازل ہوئی ہو۔ اب اس آیت کے تحت دیتے جانے والے احکامات غیر منسوخ ہیں اور قول باری (لَا تَرِثُھُمْ) قَسَا تَرَکَہُ الْوَالِدَانِ الْاِثْنَانِ میں بیان شدہ نصیب، یعنی حصے کی بات کو اور پختہ کرتے ہیں۔

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قول باری (يُورِثُکُمْ اللّٰہُ فِیْ اَوْکَدٍ کَظَمٍ) میں صلبی اولاد مراد ہیں، نیز صلبی اولاد کے ساتھ اولاد کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں ہے اور اگر صلبی اولاد موجود نہ ہو تو آیت سے بیٹیوں کی اولاد مراد ہوگی۔ بیٹیوں کی نہیں۔ اس لیے لفظ (اَوْکَدٍ کَظَمٍ) صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹیوں کی اولاد کو شامل ہے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے ولد یعنی بیٹا بیٹی کے لیے وصیت کر جائے تو اس کی وصیت اس شخص کی صلبی اولاد کے لیے ہوگی اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر اس کے بیٹے

کی اولاد کے لیے ہوگی۔

قول باری (لِذَٰكَ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰین) یہ بتا رہا ہے کہ اگر ایک مذکر اور ایک مؤنث ہو تو مذکر کو دو حصے ملیں گے اور مؤنث کو ایک حصہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ان کی تعداد زیادہ ہو تو ہر مذکر کو دو حصے اور ہر مؤنث کو ایک حصہ ملے گا۔ نیز اس کا بھی پتہ چلا کہ اگر اولاد کے ساتھ ذوی الفروض مثلاً والدین، شوہر یا بیوی وغیرہ ہوں تو ذوی الفروض کو ان کا حصہ دینے کے بعد جو بچ رہے گا وہ اولاد کو درج بالانسیب سے دے دیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لِذَٰكَ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰین) اسم جنس ہے جو ان کی قلیل اور کثیر تعداد سب کو شامل ہے۔ اس لیے جب ذوالفروض اپنے اپنے حصے حاصل کر لیں گے تو باقی ماندہ ترکہ ان کے درمیان اسی استحقاق کی بنا پر تقسیم ہو جائے گا جو انہیں ذوی الفروض کی عدم موجودگی میں حاصل ہوتا۔

قول باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ نِسَاءً فَاَلْحَقُوا بِأَهْلَيْكُمْ فَلَكُمْ مِمَّا تَرَكُوا شِئًا مَّا تَرَ الْوَارِثُونَ) اگر یہ سب عورتیں ہوں جن کی تعداد دو سے زائد ہو تو ان کے لیے ترکہ کا دو تہائی ہے اور اگر ایک ہو تو اس کے لیے نصف ترکہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو سے زائد اور ایک کے حصوں کو منصوص طریقے پر بیان کر دیا لیکن دو کے حصوں کو بیان نہیں کیا اس لیے کہ آیت کے ضمن میں دو کے حصوں پر دلالت موجود ہے وہ اس طرح کہ ایک بیٹی کے لیے تہائی حصہ مقرر کر دیا جبکہ ساتھ ایک بیٹا بھی ہو۔ اب جب وہ مذکر یعنی بیٹے کے ساتھ ایک تہائی لیتی ہے تو پھر ایک بیٹی کے ساتھ تہائی حصہ لینا اولیٰ اور اقرب ہے۔ اس کے بعد ہمیں دو سے زائد کے حکم کے لیے نص کی ضرورت تھی اس لیے دو سے زائد کا حکم منصوص طریقے پر بیان فرما دیا۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے (لِذَٰكَ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰین) فرما دیا، تو مرنے والے کے ایک بیٹے اور ایک بیٹی کو ترکہ کا دو تہائی ملتا جو دو بیٹیوں کے حصوں کا مجموعہ ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے حصے کے برابر قرار دیا ہے۔ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی حصے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائیوں اور بہنوں کا معاملہ بیٹیوں کی طرح رکھا ہے اور ایک بہن کا معاملہ ایک بیٹی کی طرح رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنْ أَمْرُوهُمَا كَيْفَ كَدَّ ذَكَرُكَ فَذَاكَ فَذَلِكَ فَالْمَآخِذُ فَلَمَّا بَصُرَتْ مَا كُنَّ لَكُمْ، اَلْأُنثَىٰین) اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، اس کی ایک بہن ہو تو اسے ترکہ کا نصف ملے گا) پھر فرمایا (وَإِنْ كُنْتُمْ نِسَاءً فَاَلْحَقُوا بِأَهْلَيْكُمْ فَلَكُمْ مِمَّا تَرَكُوا شِئًا مَّا تَرَ الْوَارِثُونَ)

كَأُولَٰئِكَ خَوَّلَتْهُم مَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ نَكَبُوا عَلَٰی أَعْيُنِهِمْ فَكَوَّنُوا فِیْ قُلُوبِهِمْ مَّوْجًا فَاصْطَبَقُوا فَجَاءَهُمُ الْمَوْتُ مِنْ حَيْثُ كَانُوا فَكَفَرُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (اگر دو بہنیں ہوں تو ان کے لیے ترکہ کا دو تہائی ہے اور اگر بھائی بہنیں ہوں تو مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو بہنوں کا حصہ دوسے زائد کی طرح مقرر کیا یعنی دو تہائی جس طرح کہ ایک بہن کے لیے ایک بیٹی جتنا حصہ مقرر کیا اور بھائیوں بہنوں کی صورت میں مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر واجب کر دیا۔ اس سے یہ چیز ضروری ہو گئی کہ دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں دو بہنوں کی طرح ہو جائیں، اس لیے کہ ایک مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصے کے اصول میں ان کے درمیان مال کی تقسیم واجب کرنے کے لحاظ سے دو بیٹیوں اور دو بہنوں کی حیثیت یکساں ہے۔ بشرطیکہ ان کے ساتھ اور کوئی وارث موجود نہ ہو جس طرح کہ کسی اور وارث کی عدم موجودگی کی صورت میں نصف ترکہ کے استحقاق میں ایک بیٹی اور ایک بہن کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز دو بیٹیاں دو بہنوں کی بہ نسبت دو تہائی ترکہ کی زیادہ حقدار ہیں کیونکہ بیٹیاں بہنوں کی بہ نسبت میت سے زیادہ قریب ہیں۔ اور جب ایک بہن ایک بیٹی کی طرح ہے تو دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں بھی ایسی ہی ہوں گی۔

اس پر حضرت جابرؓ کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دیا تھا۔ یومی کو آٹھواں اور باقی ماندہ ترکہ چچا کو دیا تھا۔ اس سلسلے کوئی اختلاف مروی نہیں۔ صرف حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے دو بیٹیوں کو بھی ایک بیٹی کی طرح نصف ترکہ دیا تھا۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے (وَإِن كَانَ كُفْرًا نِّسَاءً كُفْرًا تِلْكَ مَا تَرَكُوا) اگر دوسے زائد بیٹیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی ملے گا) لیکن اس میں یہ دلیل نہیں ہے کہ دو بیٹیوں کو نصف ملے گا۔ اس میں جو منصوص بات ہے وہ یہ ہے کہ دوسے زائد کے لیے دو تہائی ہے۔ اگر دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی کا قائل آیت کی مخالفت کا مرتکب ہے تو اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے نصف مقرر کیا ہے جبکہ معترض دو بیٹیوں کے لیے نصف مقرر کر رہا ہے۔ اور یہ بات آیت کے خلاف ہے کہ اگر دو بیٹیوں کے لیے نصف ترکہ مقرر کرنے پر آیت کی مخالفت نہیں ہوتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے یہ حصہ مقرر کیا ہے تو دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی مقرر کر کے بھی آیت کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَإِن كَانَ كُفْرًا نِّسَاءً كُفْرًا تِلْكَ مَا تَرَكُوا) میں اس کی نفی نہیں کی کہ دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دے دیا جائے۔ بلکہ صرف دوسے زائد کا حکم نص کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ آیت

کے ضمن میں دوہ کے حکم پر بھی دلالت ہو گئی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ نیز ہماری وضاحت کے مطابق دو بیٹیوں کے حکم پر دو بہنوں کا حکم بھی دلالت کر رہا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ قول باری (كَانَ كُنَّ نِسَاءً خَوَاتِمًا مُتَّحَاتَاتٍ) میں لفظ فوق اسی طرح صلہ کلام واقع ہوا ہے جس طرح کہ قول باری (كَانَ صِدْقًا خَوَاتِمًا مُتَّحَاتَاتٍ) گردنوں کے اوپر ضرب لگاؤ) میں صلہ واقع ہوا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا يُولِيهِ لِحَدٍّ مِنْهُمَا الْمُشْرِكُ إِنَّ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کو ترک کر کے کاچٹھا حصہ ملے گا) آیت کا ظاہر اس بات کو واجب قرار دیتا ہے کہ ولد کے ساتھ ماں باپ میں سے ہر ایک کو چٹھا حصہ ملے گا خواہ ولد بیٹا ہو یا بیٹی اس لیے کہ لفظ ولد ان دونوں کو شامل ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ولد بیٹی ہو تو وہ نصف سے زائد کی مستحق نہیں ہوگی اس لیے کہ قول باری ہے (كَانَ كَانَتْ وَاحِدَةً خَالَهَا التَّمَصُّفُ) اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ حکم نص کے مطابق بیٹی کو نصف حصہ دیا جائے اور والدین میں سے ہر ایک کو چٹھا حصہ دیا جائے اور باقی ماندہ چٹھے حصے کا حق دار عصب ہونے کی بنا پر باپ کو قرار دیا جائے۔ اس صورت میں دو حیثیتوں سے ترک کے کا مستحق ہوگا ایک تو ذوی الفروض کی حیثیت سے اور دوسرا عصب ہونے کی حیثیت سے۔ اگر میت کا ولد بیٹا ہو تو حکم نص کے مطابق والدین کے لیے دوسرے اور باقی ماندہ ترکہ بیٹے کا ہوگا۔ اس لیے کہ عصب ہونے کی حیثیت سے وہ باپ کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہے۔

قول باری ہے (كَانَ كَانَتْ خَوَاتِمًا مُتَّحَاتَاتٍ) آیت کا خلاصہ التَّمَصُّفُ، اگر میت صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے گا، عموم لفظ سے پہلے ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کر دی گئی، اور پھر ماں کا حصہ الگ سے بیان کر دیا گیا، اور اس کی مقدار بھی بتائیں کر دی گئی ہے فرمایا گیا (خَلَائِفَةُ التَّمَصُّفِ) یہاں باپ کا حصہ بیان نہیں کیا گیا، لیکن ظاہر لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ باپ کو دو تہائی مل جائے کیونکہ اس کے سوا اور کوئی وارث موجود نہیں۔ اور فقرے کے شروع میں ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کر دی گئی تھی اگر صرف (وَدِدْنَاهُ الْيَتَامَا) ہوتا اور آگے ماں کے حصے کی تفصیل نہ ہوتی تو ظاہر لفظ کا یہ تقاضا ہوتا کہ ماں باپ دونوں کے درمیان مساوات رکھی جائے۔ اب جبکہ ماں کے حصے کی تفصیل پر اقتضار کیا گیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باپ کے لیے دو تہائی ہے۔

قولِ باری ہے (حَاتٍ كَانَ لَهُ اخُوَةٌ خَلِئَتْ مِثْلَهُ السُّدُسُ، اگر اس کے بھائی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ ہوگا) حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تمام اہل علم کا قول ہے کہ اگر دو بھائی اور والدین ہوں تو بھی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ نذرک باپ کو ملے گا۔ ان حضرات نے اس صورت میں ماں کا حصہ تنہائی سے گھٹا کر ایک سدس کر دیا ہے جس طرح کہ تین بھائیوں کی صورت میں ماں کا حصہ گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ دو بھائیوں کی صورت میں ماں کو تنہائی حصہ ملے گا اور اس کا حصہ صرف اسی صورت میں گھٹ سکتا ہے، جب تین بھائی بہن ہوں۔ معمر نے طاؤس سے انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مرنے والا اگر اپنے پیچھے والدین اور تین بھائی بہن چھوڑ جائے تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہی چھٹا حصہ مل جائے گا جو انہوں نے ماں کے حصے سے گھٹا دیا تھا اور باقی ماندہ نذرک باپ کو مل جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق اگر بھائی بہن ماں کی طرف سے ہوں جنہیں اخیانی کہا جاتا ہے تو اس صورت میں انہیں چھٹا حصہ ملے گا۔ لیکن اگر وہ حقیقی یا علّاتی (باپ میں شریک) بھائی بہن ہوں تو انہیں کچھ نہیں ملے گا اور ماں کو چھٹا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ نذرک باپ کو مل جائے گا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ ”اخوة“ کا اسم کبھی دو پر بھی واقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (اِنَّ تَتَوْبَا اِلٰى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا)، (اے دونوں بیویو!) اگر تم اللہ کے آگے توبہ کر لو، تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں حالانکہ یہاں مراد، دو دل ہیں لیکن اس کے لیے جمع کا اسم استعمال ہوا ہے اسی طرح ارشاد باری ہے (وَهَٰذَا اَتَا لَكُمْ مِمَّا الْخَصَمِ اِذْ تَسُوْرُوْا الْيَحْوَٰبِ، بھلا آپ کو ان اہل مقدمہ کی خبر پہنچی ہے۔ جب وہ دیوار پھاند گئے) پھر فرمایا (وَحَصَمَيْنِ يَغْنِي كَحَصْنًا عَلٰى يَعْضٍ، ہم دو اہل مقدمہ ہیں کہ ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے)، یہاں جمع کے لفظ کا دو پر اطلاق کیا گیا ہے۔ قولِ باری ہے۔ (وَ اِنْ كَانُوْا اَخُوَةً رِّجَالًا فَ نِسَاءٌ فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنثٰی، اب اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہو تو بھی آیت کا حکم ان کے حق میں جاری ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اِنَّ اَنْثٰنَ صَافُوْهُمَا جَمَاعَةً، دو اور دو سے زائد افراد جماعت کہلاتے ہیں نیز دو کا جمع کے معنی ہیں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے اس لیے کہ دو کے اندر جمع کا مفہوم بھی موجود ہوتا ہے۔ مثلاً دو افراد ہوں یا تین آپ دونوں صورتوں میں ”قاما وقعدا“ اور ”قاما وقاعدوا“ کہہ سکتے ہیں (یعنی یہاں تشبیہ کا صیغہ بھی استعمال کر سکتے ہیں اور جمع

کا بھی) لیکن ایک فرد کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا۔ اب جب انسان یعنی دو کا لفظ جمع کے معنی میں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے تو پھر اس لفظ کو ایک کی بجائے تین کے عدد کے ساتھ ملانا واجب ہو گیا

عبدالرحمن بن ابی الزناد نے اپنے والد سے، انہوں نے خارجہ بن زید سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ دو بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ گھٹا دیا کرتے تھے۔ یعنی تہائی کے مقابلہ میں چھٹا حصہ دیتے تھے۔ لوگوں نے ان سے پوچھا: ”الوسعد، اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) اور آپ دو بھائیوں کی وجہ سے ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں؟ اس پر زید نے فرمایا: ”عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی ”اخوۃ“ کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ اب جبکہ حضرت زید بن ثابتؓ یہ نقل کرتے ہیں کہ عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی ”اخوۃ“ کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ لفظ دو اور تین دونوں کے لیے اسم ہے اور یہ اسم دونوں کو شامل ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ نص تنزیل یعنی قول باری (وَإِنْ كَانَتْ أَثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشَّارِبُ مِثْلَ الْوَاحِدِ) سے ثابت ہو گیا ہے کہ دو تہائی ترکہ کے استحقاق میں، دو بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے، اس طرح تہائی ترکہ کے استحقاق میں دو انیائی بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے۔ ایک بہن جیسا نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ماں کا تہائی سے گھٹا کر سدس تک پہنچانے کے لحاظ سے دو بھائیوں کا حکم تین بھائیوں جیسا ہو جائے اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں ہر ایک کا حکم جمع سے متعلق ہے اس بنا پر دو اور تین دونوں کا حکم یکساں ہو گیا۔

قتادہ سے مروی ہے کہ بھائی بہن ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں جبکہ باپ کے ہونے ہوئے خود وارث نہیں ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بھائی بہنوں کے اخراجات اور شادی بیاہ کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے ماں پر نہیں ہوتی۔ لیکن یہ علت صرف اس صورت تک محدود ہے جبکہ بھائی بہن حقیقی یا علاتی ہوں۔ انیائی ہونے کی صورت میں ان کا معاملہ باپ کے ہاتھ میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان کا باپ نہیں ہوتا، تاہم اس صورت میں بھی وہ ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں اس طرح حقیقی بھائی بہن ماں کا حصہ کم ہو جانے کا سبب بنتے ہیں۔

صحابہ کرام کے درمیان اس صورت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر تین بھائی بہن ہوں اور ان کے ساتھ والدین بھی ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کے حصے

میں آئے گا۔ البدنہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے اور عبدالرزاق نے بھی معمر سے روایت کی ہے، انہوں نے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ درج بالا صورت میں ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہ چھٹا حصہ ملے گا۔ ۱۔ جب ماں کو محروم کر دیا تھا اور بھربھائی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا حضرت ابن عباسؓ غیر وارث کی موجودگی کی بنا پر کسی وارث کے حصے میں کمی کرنے کے قائل نہیں تھے۔ اس لیے جب ماں بھائی بہنوں کی وجہ سے صرف چھٹے حصے کی حق دار بنی تو حضرت ابن عباسؓ نے اس کے باقی چھٹے حصے کا حق دار بھائی بہنوں کو بنا دیا۔

ان کا یہ قول نہ صرف شاذ ہے یعنی وہ اس میں تنہا ہیں بلکہ خلاف قرآن بھی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَدَّرَثَاهُ أُولَاهُ فَلَا مِيرَاثَ لَہُمَا) اور (وَدَّرَثَاہُ أَبَوَاہُ) پر عطف کر کے فرمایا (وَخَاصَّ کَانَ لَہُمَا أَخَوَاتُہُ فَلَا مِيرَاثَ لَہُمَا) اس طرح عبارت کی ترتیب یوں ہوتی ”وَدَّرَثَاہُ أَبَوَاہُ أَخَوَاتُہُ“ اس کے والدین وارث ہو رہے ہوں اور اس کے بھائی بہن بھی ہوں یہ بات اس صورت میں بھائی بہنوں کو ترکہ میں سے کوئی حصہ پانے سے مانع ہے۔

قول باری ہے (مَنْ بَعَدَ وَصِیَّةً یُّوصِیْ بِہَا اَوْ ذَیْنٍ - وصیت پوری کرنے کے بعد جو مرنے والے نے کی ہو یا قرض کی ادائیگی کے بعد) دین یعنی قرض اگر لفظاً مؤخر ہے لیکن معنی وصیت سے پہلے اس کی ابتداء کی گئی ہے۔ اس لیے کہ حرف ”او“ ترتیب کو واجب نہیں کرتا وہ تو صرف دو مذکورہ باتوں میں ایک کے لیے ہوتا ہے گویا کہ یوں کہا گیا کہ ”ان دونوں باتوں میں سے ایک کے بعد“ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت کا ذکر دین سے پہلے کیا ہے جبکہ اصل میں یہ اس کے بعد ہے یعنی وصیت کا ذکر لفظاً مقدم، لیکن معنی مؤخر ہے۔

قول باری ہے (وَلَكُمْ فِی مَآئِئِہِ مَا تَرَ اَوْ اَکْثَرُہُ اِنْ کُنْتُمْ عَاقِلَیْنِ) وَلَکُمْ فِی مَآئِئِہِ مَا تَرَ اَوْ اَکْثَرُہُ اِنْ کُنْتُمْ عَاقِلَیْنِ وَلَکُمْ فِی مَآئِئِہِ مَا تَرَ اَوْ اَکْثَرُہُ اِنْ کُنْتُمْ عَاقِلَیْنِ۔ اگر وہ صاحب اولاد نہ ہوں۔ اگر وہ صاحب اولاد ہوں تو تمہارے لیے ان کے چھوٹے بھائی بھائی بشرطیکہ وہ صاحب اولاد نہ ہوں۔ یہ وہ نص ہے جس کی تاویل میں اسی طرح کا اتفاق ہے۔ جس طرح اس میں تمہاری اولاد نہ ہو۔ اس مسئلے میں مذکور اور مؤثر اولاد، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ بیٹا یا بیٹی شوہر کا حصہ نص سے گھٹا کر چوتھائی اور بیوی کا حصہ چوتھائی سے گھٹا کر آٹھویں حصے تک پہنچا دیتے ہیں بشرطیکہ اولاد میراث کی اہل ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے کی اولاد اس کی عدم

موجودگی میں میاں یا بیوی کے حصوں کو کم کرنے میں بیٹے کی طرح ہے۔

قول باری ہے (آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُكُمْ نَفْعًا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ هُمْ لَا يُفْقَهُونَ) تم نہیں جانتے کہ تمہارے ماں باپ اور تمہاری اولاد میں سے کون بلحاظ نفع تم سے قریب تر ہے۔ یہ حصے اللہ نے مقرر کر دیئے ہیں) ایک قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "تم نہیں جانتے کہ ان میں سے کون دینی اور دنیاوی نفع کے لحاظ سے تم سے قریب تر ہے۔ یہ بات اللہ کو معلوم ہے۔ اس لیے اس کے بیان کردہ حکم کی روشنی میں ترکہ تقسیم کر دو کیونکہ مصالح کا علم صرف اس کو ہی ہے" ایک قول یہ ہے کہ "تمہارے ماں باپ اور تمہاری اولاد نفع رسانی میں تقریباً یکساں درجے پر ہیں کہ تمہیں پتہ نہیں چل سکتا کہ بلحاظ نفع رسانی تم سے کون زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ تم بچپن میں اپنے والدین سے فوائد حاصل کرتے رہے اور اب بڑھاپے میں اپنی اولاد سے فوائد حاصل کرو گے اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمہارے اموال میں والدین اور اولاد کے لیے حصے مقرر کر دیئے کیونکہ اسے تمام لوگوں کے مفادات اور مصالح کا علم ہے" ایک قول یہ ہے کہ "تم میں سے کسی کو یہ معلوم نہیں کہ اس کی وفات پہلے ہو جائے گی اور اس کی اولاد اس کے مال سے فائدہ حاصل کرے گی یا اولاد کی وفات پہلے ہو جائے گی اور ماں باپ اس کے مال سے مستفید ہوں گے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے علیہ اور اپنی حکمت کی بنیاد پر تمہاری میراث میں یہ حصے مقرر کیئے ہیں"

سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ایسا شخص جو خود تو وارث نہیں بن سکتا کسی دوسرے وارث کے حصے کو گھٹا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آزاد مسلمان اپنے بچے آزاد اور مسلمان والدین اور دو کافر یا غلام یا ناقابل بھائی چھوڑ جائے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ اس صورت میں ماں کو تنہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ دو تنہائی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان عورت اپنے بچے شوہر اور ایک کافر یا غلام یا ناقابل بیٹا چھوڑ جائے یا کوئی مرد مر جائے اور اپنے بچے بیوی اور اسی قسم کا ایک بیٹا چھوڑ جائے تو ان صورتوں میں بیٹا شوہر یا بیوی کے حصوں کو گھٹا نہیں سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام مالکؒ امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ایسا بیٹا شوہر یا بیوی کے حصوں کو گھٹانے کا سبب بن جائے گا اگر وہ خود وارث نہیں ہوگا۔ اوزاعیؒ اور حسن بن صالحؒ کا قول ہے کہ غلام اور کافر اولاد نہ تو خود وارث ہوگی اور نہ ہی حصہ گھٹائے گی۔ البتہ وارث نہیں ہوگا۔ لیکن حصہ گھٹا دے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ کافر باپ اپنے بیٹے کو دادا کی میراث سے محبوب یعنی محروم نہیں کر سکتا بلکہ اسے مردہ فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ماں، شوہر اور بیوی کے محبوب ہونے کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ جو لوگ حجب یعنی گھٹانے یا محروم رکھنے کے قائل ہیں انہوں نے قول باری (وَلَا يَكْفِيهِ لَكُمْ كَلِمَتُهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكُوا) کا کافہ کے خلاف اسدلال کیا ہے کیونکہ یہاں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ جواب میں ان سے کہا جائے گا کہ آپ نے ماں کا حصہ نو گھٹا دیا لیکن باپ کا نہیں گھٹایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اولاد کی بنا پر دونوں کو محبوب قرار دیا۔ نخواستہ اب اگر باپ کا محبوب قرار نہ دیا جانا، درست ہے؟ اور آپ نے قول باری (إِنْ كَانَتْ كَتَّةٌ ذَكَرٌ) کو اس ولد پر محمول کیا جو میراث کا اہل بن سکتا ہو؟ تو پھر ماں کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیے۔ قول باری ہے (وَلَكُمْ مِنَ التَّرْبِيعِ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُكْرِمُونَ الْوَلَدَ فَإِنْ كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ فَالْوَلَدُ لِلْكَافِرِ) اگر تم صاحب اولاد نہیں ہو تو تمہاری بیویوں کو تمہارے ترکے کا چوتھائی ملے گا۔ اور اگر تم صاحب اولاد ہو تو انہیں تمہارے ترکے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک شخص کی چار بیویاں ہوگی تو وہ آٹھویں حصے میں شریک ہوں گی۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر ماں باپ ہوں تو شوہر اور بیوی کے ہونے ہوئے انہیں کتنا حصہ ملے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ بیوی کو چوتھائی حصہ ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور باقی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ شوہر کی صورت میں اسے نصف، ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور بقیہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ ان صورتوں میں بیوی اور شوہر کو ان کا مفرد حصہ ملے گا۔ ماں کو مکمل ایک تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو جائے گا۔ آپ کا قول ہے کہ ”مجھے کتاب اللہ میں باقی ماندہ کا ثلث یعنی تہائی کہیں نظر نہیں آتا۔“ ابن سیرین سے بھی حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ابن سیرین کے ساتھ والدین کی صورت میں حضرت ابن عباسؓ کے ہم مسلک ہیں۔ لیکن شوہر کے ساتھ والدین کی صورت میں ان کے ہم مسلک نہیں ہیں۔ اس لیے کہ وہ ماں کو باپ پر فضیلت دیتے ہیں۔ تاہم صحابہ کرام ان کے بعد آنے والے تابعین عظام اور فقہائے امصار پہلے قول کے قائل ہیں۔ ان سے

اختلاف رکھنے والے حضرت ابن عباس اور ابن سیرین کا قول ہم نے نقل کر دیا ہے۔

ظاہر قرآن کی دلالت بھی اسی پر ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے اِنَّكَ كَتَبْتَ
 لَهُ وَكَرَّمَ وَكَرَّمَ اَبَوَاهُ فَلَا مَقْدَرُ لَكَ (اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ماں اور باپ
 کے درمیان میراث کے تین حصے کر دیئے، ایک حصہ ماں کا اور دو حصے باپ کے جس طرح کہ
 بیٹے اور بیٹی کے درمیان اس کے تین حصے کر دیئے چنانچہ ارشاد باری ہے (لِلَّذِیْكَرِ مِثْلُ حَظِّ
 الْاُنْثٰی) یہی صورت بھائی اور بہن کے درمیان میراث کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ ارشاد
 ہوا اَمَّا اِنْ كَانَ لِرَجُلٍ اَزْوَاجٌ فَلِلْاُنْثٰی مِثْلُ حَظِّ الذَّكَرِ (جب شوہر اور بیوی کے
 حصوں کا تعین ہو گیا اور انہوں نے اپنے اپنے حصے لے لیے اور پھر باقی ماندہ ترکہ ایک بیٹے
 اور دو بیٹیوں کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم ہو گیا جس نسبت سے شوہر اور بیوی کے قیام
 سے پہلے ہوتا نیز اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہوتی تو بھی ان کے درمیان ترکہ کی تقسیم اسی نسبت
 سے عمل میں آتی تو ان تمام باتوں سے یہ ضروری ہو گیا، کہ شوہر اور بیوی کا اپنا اپنا مقررہ حصہ حاصل
 کر لینا باقی ماندہ ترکہ کو ماں باپ کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کرنے کا موجب بن گیا، جس
 کے یہ دونوں شوہر اور بیوی کے دخول سے پہلے مستحق تھے۔ یعنی باقی ماندہ ترکہ کے تین حصے کر
 کے ایک حصہ ماں کو اور دو حصے باپ کو دیئے جائیں، ایک اور پہلو سے دیکھیں تو ماں باپ
 دونوں کی حیثیت ان دو شخصوں کی طرح ہے۔ جو کسی مال میں شراکت رکھتے ہوں۔ اگر اس مال کا کوئی
 استحقاق کی بنا پر کسی تیسرے کو مل جائے گا تو باقی ماندہ مال ان دونوں شریکوں کے درمیان اسی
 نسبت سے تقسیم ہو جائے گا جس کا وہ شروع سے استحقاق رکھتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بیٹے کی اولاد کی میراث

شرعیات اسلامی ذاتی ملکیت کے انکار کی نفی کرتی ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قول باری (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِىْ اَوْلاَدِكُمْ) سے صلبی اولاد مراد ہے اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر بیٹے کی اولاد مراد ہوگی۔ اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پوتے پوتیاں چھوڑ کر وفات پا جائے گا تو اس کا ترکہ آیت کے حکم کے مطابق ان میں ہر پوتے کو دو اور ہر پوتی کو ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر میت کی ایک پوتی ہوگی تو اسے نصف ترکہ اور ایک سے زائد بہنوں کی تو انہیں دو تہائی ملے گا۔ صلبی اولاد کی موجودگی میں جو تقسیم ہوتی ہے یہ تقسیم بھی اسی طرح کی ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ آیت میں اپنی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹوں کی اولاد مراد ہے۔ ولد کا اسم صلبی اولاد کی طرح بیٹے کی اولاد کو بھی شامل ہے۔ قول باری ہے (يَا بَنِىْ اٰدَمَ، اسے اولاد آدم) اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہاشم اور عبد المطلب کی اولاد میں سے ہیں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اولاد کا اسم صلبی اولاد اور بیٹے کی اولاد پر محمول ہوتا ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ صلبی اولاد پر اس کا اطلاق حقیقت کے طور پر اور بیٹے کی اولاد پر مجازی طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر صلبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد نظر انداز ہو جاتی ہے اور ترکے میں اس کے ساتھ شامل نہیں ہوتی۔ بیٹے کی اولاد دو صورتوں میں سے ایک کے اندر ترکے کی حق دار ہوتی ہے یا تو صلبی اولاد موجود نہ ہو۔ اس صورت میں پوتے پوتیاں صلبی اولاد کی قائم مقام ہو جاتی ہیں یا صلبی اولاد پر سے ترکے کی حق دار نہ بن رہی ہو، مثلاً ایک یا اس سے زائد بیٹیاں ہوں۔ اس صورت میں بیٹے کی اولاد باقی ماندہ یا بعض صورتوں میں پورے ترکے کی وارث ہو جاتی ہے۔ تاہم یہ بات کہ صلبی اولاد کی موجودگی میں پوتے پوتیاں ان کے ساتھ میراث میں اس طرح شریک ہو جائیں جس طرح صلبی اولاد کی آپس میں شراکت ہوتی ہے تو انہیں اس کا حق حاصل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ولد کا اسم، صلیبی اولاد کے لیے حقیقت اور بیٹے کی اولاد کے لیے مجاز ہے تو پھر ایک ہی لفظ سے دونوں مراد لینا درست نہیں، اس لیے کہ ایک لفظ کا ایک وقت حقیقت اور مجاز ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صلیبی اولاد اور پوتے پوتیاں ایک لفظ سے ایک ہی صورت میں مراد نہیں ہوتے کیونکہ صلیبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد آیت کی رو سے میراث کی مستحق نہیں اور اس میں کوئی امتناع نہیں کہ صلیبی اولاد کی موجودگی کی صورت میں وہ مراد ہوں اور عدم موجودگی کی صورت میں بیٹے کی اولاد مراد ہو۔ اس طرح یہ لفظ اپنے حقیقی اور مجازی معنوں میں دو الگ الگ حالتوں میں محمول ہو رہا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنا تنہائی مال فلاں فلاں اشخاص کی اولاد کے نام وصیت کرتا ہوں۔ اگر ان میں سے ایک شخص کی صلیبی اولاد اور دوسرے کے بیٹے کی اولاد موجودیت دونوں کے حق میں جاری ہو جائے گی اور ایک کے بیٹے کی اولاد کا دوسرے کی صلیبی اولاد کے ساتھ وصیت میں شامل ہونا ممکن نہیں ہوگا۔ امتناع کی صورت وہ ہوتی ہے جب ایک شخص کی صلیبی اولاد کے ساتھ اس کے بیٹے کی اولاد بھی شامل ہو جائے۔ اور اگر اس کی صلیبی اولاد کے ساتھ دوسرے کے بیٹے کی اولاد شامل ہو جائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ ٹھیک اسی طرح قول باری (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ آيَاتٍ مِّنْ ذِكْرِ هَؤُلَاءِ لَوْ كُنْتُمْ تُعْقِلُونَ) میں مذکور لوگوں میں سے ہر ایک کی صلیبی اولاد کے دونوں کا مقتضی ہے۔ ان کے ساتھ بیٹے کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں اگر کسی شخص کی صلیبی اولاد موجود نہ ہو اور پوتے پوتیاں ہوں تو وہ اس لفظ کے تحت آجائیں گے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ قول باری (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ) میں ہر انسان کو خطاب ہے اس لیے ہر شخص اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہے۔ اب جس شخص کی صلیبی اولاد ہو گی تو یہ لفظ انہیں بطور حقیقت شامل ہوگا۔ اور پھر بیٹے کی اولاد پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس جس شخص کی حقیقی اولاد نہ ہو بلکہ پوتے پوتیاں ہوں وہ اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہوگا۔ اس لیے یہ لفظ اس کے پوتے، پوتیوں کو شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ لفظ ولد کا صلیبی اولاد اور بیٹے کی اولاد دونوں پر بطور حقیقت اطلاق ہوتا ہے تو ایسا کہنا کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ بیٹے بیٹیاں اور پوتے پوتیاں سب ہی پیدائش کی جہت سے ایک ہی شخص کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور ان سب کے نسب کا اتصال اس شخص کی بنا پر ہوتا ہے اس لیے یہ لفظ سب کو شامل ہوگا۔ جس طرح کہ ”اختہ“ کا لفظ دوا دو سے زائد اشخاص کے درمیان والدین یا صرت باپ یا ماں کی جہت سے نسبی اتصال کی بنیاد پر سب کو شامل ہوتا ہے خواہ وہ حقیقی بھائی بہن ہوں یا علانی یا انجیانی۔

آیت زیر بحث سے صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹے کی اولاد مراد لینے پر قول باری (وَحَلَّالِ ابْنَاءِ كُؤَالِدِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ) اور تمہارے حقیقی بیٹوں کی بیویاں تم پر حرام ہیں (ولدت کرتا ہے کیونکہ اس سے جس طرح حقیقی بیٹے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے اسی طرح حقیقی پوتے کی بیوی کا مفہوم بھی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص اگر ایک بیٹی اور ایک پوتی چھوڑ جائے تو بیٹی کو ذوی الفروض ہونے کی حیثیت سے نصف نرکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ نرکہ عصبات کو مل جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں چند پوتیاں اور ایک پڑپوتا ہو جو ظاہر ہے نسب کی درجہ بندی میں ان پوتیوں سے نچلے درجے پر ہوگا، تو اس صورت میں دونوں بیٹیوں کو دو تنہائی اور باقی ماندہ ایک تنہائی ان پوتیوں اور پڑپوتے کے درمیان، عورتوں کا اکبر اور مردوں کا دوسرا حصہ، کے اصول پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں، ایک پوتی اور ایک پوتی رہ جائے تو دونوں بیٹیوں کو دو تنہائی اور باقی ماندہ نرکہ پوتے اور پوتی کے درمیان درج بالا اصول کے مطابق تقسیم ہو جائے گا صحابہ اور تابعین کے تمام اہل علم کا یہی قول ہے۔ البتہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ بیٹیوں کو ان کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ نرکہ پوتے یا پڑپوتے کو دے دیتے تھے اور پوتیوں کو محرم رکھتے تھے کیونکہ دو بیٹیوں نے دو تنہائی حصے کی تکمیل کر لی اور اب پوتیوں کے لیے کچھ نہیں رہا البتہ اگر دو تنہائی میں سے کچھ بچ جاتا تو اس صورت میں آپ پوتیوں کو وہی باقی ماندہ حصہ دے دیتے، تاکہ دو تنہائی کی تکمیل ہو جائے۔ مثلاً کسی کی ایک بیٹی اور چند پوتیاں ہوں تو اس صورت میں بیٹی کو نصف اور پوتیوں کو چھٹا حصہ مل جائے گا، تاکہ دو تنہائی کی حد کی تکمیل ہو جائے۔ اگر ان کے سانچہ پوتا بھی ہو تو آپ پوتیوں کو چھٹے حصے سے زائد نہ دینے۔ حقیقی اور علاقائی بہنوں کی صورت میں بھی آپ کا یہی مسلک ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر پوتیاں تنہا ہوں تو اس صورت میں بیٹیوں کو دو تنہائی حصہ دینے کے بعد ان کے لیے کچھ نہ بچتا۔ اسی طرح اگر ان کا بھائی بھی موجود ہو تو انہیں کچھ نہیں ملے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ان میں سے کسی کے ساتھ چچا زاد بھائی ہو تو انہیں کچھ نہ ملتا۔

اسلامی نظام معیشت میں ہر فرد کتنی حیثیتوں سے جائیداد کا مالک بنتا ہے

تاہم دوسرے تمام اہل علم کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ پوتیاں بعض دفعہ ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور بعض دفعہ عصب ہونے کی بنا پر انہیں حصہ ملتا ہے۔ ان کا بھائی بلکہ ان سے نچلے درجے کا مذکر انہیں عصب بنا دیتا ہے۔ جس طرح صلبی بیٹیوں کا معاملہ ہے۔ کبھی تو وہ

ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور کبھی عصب ہونے کی بنیاد پر۔ اب اگر بیٹیاں تنہا ہوں تو وہ دو تنہائی ترکے سے زائد کی حق دار نہیں ہوتی ہیں خواہ ان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی بھی موجود ہو اور فرض کریں کہ ان کی اپنی تعداد دس ہو تو اس صورت میں ترکے کے چھ حصے ہو کر پانچ حصے انہیں مل جائیں گے اور اس طرح انہیں تنہا ہونے کی بہ نسبت بھائی کے ساتھ ہونے کی صورت میں زیادہ حصہ ہانڈ آئے گا۔ اس طرح پوتیوں کا بھی حکم ہے کہ جب صلیبی بیٹیاں دو تنہائی لے لیں گی تو ان کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچے گا لیکن اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی ہوگا تو یہ عصب بن جائیں گی اور پھر باقی ماندہ تنہائی مال ان کے درمیان (لِلذَّكَوَّةِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَتَيْنِ) کے اصول کے تحت تقسیم ہو جائے گا۔

ان حضرات کے قول کے مطابق یہی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب دو بیٹیاں، ایک پوتی اور ایک بہن ہوگی۔ دونوں بیٹیوں کو دو تنہائی ترکہ مل جائے گا اور باقی ایک تنہائی بہن کے حصے میں آئے گا پوتی محروم رہے گی کیونکہ اس صورت میں اگر پوتے کی عدم موجودگی میں پوتی کوئی حصہ لیتی تو اسے حصہ بیٹیوں کے ذوی الفروض ہونے کی بنا پر ملتا۔ مگر بیٹیوں نے اپنا دو تنہائی حصہ مکمل کر لیا ہے۔ اس لیے ان کے حصے میں سے اس کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچا۔ اس صورت میں بہن باقی ماندہ ترکے کی زیادہ حق دار ہوگی کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصب ہو جاتی ہے اور وہ جو کچھ لیتی ہے عصب ہونے کی بنا پر لیتی ہے۔ لیکن اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوگا تو باقی ماندہ ترکہ ان دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہوگا اور بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔

بہن محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن عامر بن زرارہ نے، انہیں علی بن مسہر نے اعمش سے، انہوں نے ابو قیس اودی سے، انہوں نے ہزئل بن شریل اودی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور سلمان بن ربیعہ کی خدمت میں آکر سوال کیا کہ مرنے والے کی ایک بیٹی، ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن زندہ ہیں ان کے درمیان ترکے کی تقسیم کس طرح ہوگی ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ بیٹی کو نصف اور بہن کو نصف مل جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں ملے گا۔ ساتھ ہی انہوں نے سائل سے کہا کہ ابن مسعودؓ سے بھی جا کر پوچھ لو وہ بھی اس مسئلے میں ہمارا ساتھ دیں گے۔ جب سائل حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں گیا تو آپؓ نے فرمایا: ”اگر میں بھی یہی کہوں تو میں گمراہ ہو جاؤں گا اور ہدایت یافتہ لوگوں کی صف سے نکل جاؤں گا، البتہ میں اس کا وہی فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو تنہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی۔ باقی ماندہ ترکہ بہن کو مل جائے گا“ پوتی یہ چھٹا حصہ ذوی الفروض کی حیثیت سے حاصل کرے

گی عصبہ ہونے کی بنا پر نہیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ صرف ایک قول ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور جو حضرت ابو موسیٰ اشعرنی اور سلمان بن ربیعہ کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح یہ ایک اتفاقی مسئلہ بن گیا۔ اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو اس صورت میں دوسرے اہل علم کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود کا کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ اس صورت میں بیٹی کو نصف ترکہ مل جاتا اور باقی ماندہ ترکہ پوتے اور پوتی کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جاتا۔ اس صورت میں پوتی کو چھٹا حصہ نہیں ملتا۔ جس طرح کہ پوتے کی عدم موجودگی میں اسے مل جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پوتی کبھی تو ذوی الفروض کی حیثیت سے حق دار ہوتی ہے۔ اور کبھی اپنے بھائیوں کی موجودگی میں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ لیتی ہے جیسا کہ صلبی بیٹیوں کے حصوں کی کیفیت ہے۔

ایک بیٹی، چند پوتیوں اور ایک پوتے کی صورت میں حضرت ابن مسعود کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف ترکہ ملے گا اور باقی نصف ترکہ پوتے اور پوتیوں میں دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ پوتیوں کے حصوں کا مجموعہ کل ترکہ کے چھٹے حصے سے بڑھ نہ جائے۔ کیونکہ حضرت ابن مسعود انہیں چھٹے حصے سے زائد دینے کے فائل نہیں ہیں۔ اس صورت میں آپ نے ذوی الفروض اور عصبہ کو الگ الگ اعتبار نہیں کیا بلکہ چھٹے سے زائد نہ دینے میں مقررہ دو تہائی حصے کا اعتبار کیا۔ اور حصہ کم ہو جانے کی صورت میں ”مقاسمہ“ کا اعتبار کیا۔ یہ بات خلافت قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

کلالہ کا بیان

دین اسلام ذہنی جمود کا قائل نہیں بلکہ تحقیق و جستجو پر زور دیتا ہے

قول باری ہے (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ أَنْ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً تَلَآءَ أَخٍ أَوْ أُخْتٍ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدَّةُ ۚ) اور اگر وہ مرد یا عورت بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ زندہ نہ ہوں مگر اس کا ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو بھائی اور بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نفس میت کو بھی کلالہ کہتے ہیں اور اس کے بعض وزنا کو بھی کلالہ کا نام دیتے ہیں قول باری (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ أَنْ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً تَلَآءَ أَخٍ أَوْ أُخْتٍ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدَّةُ ۚ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں کلالہ میت کا نام ہے۔ اور یہ اس کی حالت اور صفت ہے۔ اسی بنا پر یہ منصوب ہے۔ بحیط بن عمیر نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ فرمایا: ”ایک زمانہ گزر گیا اور میں کلالہ کے معنی سے بے خبر رہا۔ دراصل کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ عاصم احول نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ”کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ حضرت عمرؓ جب ابوہریرہؓ سے اس شخص سے زخمی ہو گئے تو اس دوران یعنی موت کے قریب فرمایا کہ میرے خیال میں کلالہ وہ شخص ہے جس کی تدوید ہو اور نہ ہی والدین ہوں لیکن مجھے اللہ سے اس بات پر شرم آتی ہے کہ میں اس بارے میں ابوبکرؓ سے اختلاف کروں۔ اس لیے کہتا ہوں کہ کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا: ”حضرت عمرؓ کی وفات سے پہلے آپ سے ملنے کے لیے آنے والوں میں میں نے آخری شخص تھا۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ”صحیح بات وہی ہے جو میں نے کہی ہے“ میں نے عرض کیا ”آپ نے کیا کہا ہے“ فرماتے ہوئے لگے ”میں نے یہ کہا ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جو بے اولاد ہو اور اس کے والدین بھی نہ ہوں“

سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ میں نے

ابن عباس سے کلامہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ”وہ شخص جس کی نہ اولاد ہو اور نہ ہی والدین ہوں۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے (اِنَّ اَصْحٰبَ هٰذَا كَيْسٌ كَذٰكُكُ اُحْتُكُ، اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور ایک بہن ہو) یہ سن کر آپ ناراض ہو گئے اور مجھے ڈانٹ دیا۔“

ظاہر آیت اور صحابہ کے اقوال جو ہم نے اوپر نقل کیے ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود میت کو کلامہ کہا جاتا ہے، اس لیے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ کلامہ وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ یہ اس میت کی صفت ہو سکتی ہے جس کے ترکے کی وراثت کا معاملہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ان حضرات نے کلامہ سے وہ وارث مراد نہیں لیے جن کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی اس کے والدین ہوں۔ کیونکہ وارث کی اولاد اور والدین کی موجودگی مرنے والے کے ترکے میں اس کی میراث کے حکم میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی، بلکہ میت کے اندر اس صفت کی موجودگی کی بنا پر اس کی میراث کے حکم میں تغیر و تبدل پیدا ہوتا ہے۔ ایسی روایتیں موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ کلامہ کا اسم بعض ورثاء پر بھی معمول ہوتا ہے شعبہ نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا: ”اللہ کے رسول، میری میراث کا کیلہ بنے گا۔“ میرا وارث کلامہ ہے۔ اس پر فرائض یعنی میراث کی آیت نازل ہوئی۔ محمد بن المنکدر سے ان الفاظ کی روایت میں شعبہ تنہا میں یعنی کسی اور راوی نے ان سے یہ الفاظ روایت نہیں کیے۔ اس روایت میں حضرت جابر نے یہ بتایا کہ ان کے ورثاء کلامہ ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابر کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی۔ ابن عون نے عمرو بن سعید سے روایت کی، انہوں نے حمید بن عبد الرحمن سے، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں بنی سعد کے ایک شخص نے بتایا کہ حضرت سعد مکہ میں بیمار پڑ گئے۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کلامہ کے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے۔ اس روایت میں بھی یہ بات بتائی گئی ہے کہ ورثاء کلامہ ہوتے ہیں۔ حضرت سعد کی حدیث حضرت جابر کی حدیث سے پہلے کی ہے۔ اس لیے کہ حضرت سعد کی بیماری کا واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا تھا۔ اس میں آیت کا ذکر نہیں ہے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں پیش آیا تھا جبکہ کچھ دوسروں کے خیال میں یفتح مکہ کے سال کی بات ہے۔ ایک قول ہے کہ درست بات فتح مکہ کے سال کی ہے۔ حضرت جابر کی حدیث کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی کے آخری ایام سے ہے۔ اس لیے یہ بات مدینہ منورہ میں پیش آئی۔ شعبہ نے ابواسحق سے روایت کی ہے کہ آخری آیت جو نازل ہوئی وہ (اِیْسَقْتُوْا نَحْنُ خَیْرًا لِّلّٰہِ یُعْطِیْکُمْ فِی

اَلْكَلاَلَةِ، آپ سے لوگ کلالہ کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں کہہ دیجئے اللہ تمہیں فتویٰ دیتا ہے۔ اور آخری نازل ہونے والی سورت سورۃ براءۃ ہے یحییٰ بن آدم نے کہا کہ ”ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے کلالہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس سے فرمایا اَبْكَفِيكَ آيَةَ الْمَصِيفِ اس کے جواب کے لیے گرمیوں میں نازل ہونے والی آیت کو کافی سمجھو آپ کا اشارہ قول باری (لَيَسْتَفْتُوَنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ) کی طرف تھا۔ اس لیے کہ یہ آیت گرمیوں میں نازل ہوئی تھی جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ شریف لے جانے کی تیاریوں میں تھے اس دوران آپ پر آیت نوح (وَلِلّٰهِ يَكُنِ النَّاسُ حُجَجًا لِّبَيْنَتٍ مِّنْ اِسْتِطَاعَ اَكْبِهَ سَبِيْلًا) لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھرنک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے) نازل ہوئی۔ مدینہ منورہ میں نازل ہونے والی یہ آخری آیت تھی پھر آپ مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے اور عرفات کے مقام پر عرفہ کے دن آپ پر یہ آیت نازل ہوئی (اَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنََكُمْ وَارْتَمَعْتُ عَلَيْكُمْ فَلَمَحْتُمْ) میں نے آج تمہارے لیے تمہارے دین کی تکمیل کر دی اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی) تا آخر آیت۔ پھر اگلے دن یعنی یوم النحر کو (وَاَتَقُوا يَوْمًا تُجْعَلُونَ فِيْهِ اِلٰى اللّٰهِ) اس دن سے ڈرو جب تم اللہ کی طرف لوٹاؤ گے) تا آخر یہ آیت نازل ہوئی اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ ہم نے اسی طرح سنا ہے یحییٰ نے مزید فرمایا: ”ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کا مفہوم دریافت کیا، آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”جو شخص وفات پا جائے اور اس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والد ہو۔ ایسے شخص کے وراثہ کلالہ ہیں۔“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات اور آیات کی تاریخ کا کہیں ذکر نہیں ہے اس لیے کہ تاریخ کے علم کی بنا پر کلالہ کا حکم بدل سکتا ہے۔ لیکن جب آیات اور روایات کا ذکر شروع ہو گیا تو اس کے ضمن میں اس کا بھی ذکر آ گیا، اس سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ان آیات و روایات سے یہ بھی واضح ہو جائے کہ کلالہ کے اسم کا مصداق کبھی تو مرنے والا ہوتا ہے اور کبھی اس کے وراثہ ہوتے ہیں۔

کلالہ کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ جریر نے ابو اسحق الشیبانی سے انہوں نے عمرو بن مرثد، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کی وراثت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا کہ ”کیا اللہ تعالیٰ نے اسے بیان نہیں فرمادیا ہے؟“ پھر آپ نے آیت (وَإِنْ كَانَ دَجَلٌ يُّوَدُّ كَلَاكَةً) کی تلاوت فرمائی تھی اللہ تعالیٰ نے پھر یہ آیت نازل فرمائی (لَيَسْتَفْتُوَنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ) تا آخر آیت۔ حضرت

عمرؓ پوری طرح مفہوم سمجھ نہ سکے، آپؐ نے اپنی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہؓ سے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت میں خوشی کی کیفیت ہو، اس وقت آپؐ سے اس لفظ کا مفہوم دریافت کرنا چنانچہ ایک دن حضرت حفصہؓ نے آپؐ کی یہ کیفیت دیکھ کر اس لفظ کے متعلق دریافت کیا۔ آپؐ نے سن کر فرمایا ۴ ”تمھارے والد نے تمھارے ذمے یہ کام لگایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ اس لفظ کے معنی کبھی بھی نہیں جان سکیں گے“ چنانچہ حضرت عمرؓ بھی یہی کہا کرنے تھے کہ میں شاید اس کے مفہوم سے کبھی بھی آگاہ نہ ہو سکوں، جبکہ اس کے بارے میں میرے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی یہ راستے دے چکے ہیں“ سفیان نے عمر بن مڑہ سے، انہوں نے اپنے والد مڑہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ”تین باتیں ایسی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے ان کی وضاحت فرما جانے تو یہ بات مجھے دنیا و مافیہا سے زیادہ پسندیدہ ہوتی، اقول کلالہ، دوم خلافت اور سوم ربوا“ قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے انہوں نے معدان بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی چیز کے متعلق اس قدر سوالات نہیں کیے جس قدر کلالہ کے متعلق کیے جیسی کہ ایک دفعہ آپؐ نے میرے سینے میں اتنی انگشت مبارک چبھوتے ہوئے فرمایا: ”اس بارے میں گریبوں میں نازل ہونے والی آیت تمھارے لیے کافی ہوگی“ حضرت عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپؐ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: ”لوگو! آگاہ رہو، میں نے کلالہ کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا ہے“

کلالہ کی مزید تشریح

ہماری نقل کردہ مذکورہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضرت عمرؓ کلالہ کے متعلق قطعیت کے ساتھ کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے تھے اور اس لفظ کے معنی اور مراد کے متعلق آپؐ کو ہمیشہ التباس ہی رہا۔ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کلالہ کے مفہوم پر ایک تحریر لکھی تھی جب آپؐ کی وفات قریب ہوئی تو آپؐ نے اسے ضائع کر دیا اور فرمایا کہ اس بارے میں غم لوگ اپنی اپنی راستے پر عمل کرنا یہ تو کلالہ کے متعلق آپؐ سے ایک روایت ہوئی۔

تاہم اس کے متعلق آپؐ سے مروی یہ ہے کہ کلالہ وہ ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں یہ بھی مروی ہے کہ کلالہ وہ فرد ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ حضرت ابو بکرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو۔

محمد بن سالم نے شعبی سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ روایت کی ہے کہ کلالہ وہ ہے

جو والد اور ولد کے ماسوا ہو۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ کلالہ وہ ہے جو ولد کے علاوہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اس پر متفق ہیں کہ ولد کلالہ نہیں ہے۔ اختلاف صرف والد کے متعلق ہے۔ جمہور کا قول یہ ہے والد کلالہ سے خارج ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت یہی ہے۔ دوسری روایت میں ان کے نزدیک کلالہ وہ ہے جو ولد کے ماسوا ہو۔ اس لفظ کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے کی درج بالا ہونیں رہیں، اور حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق جو بات دریافت کیا تو آپ نے انہیں آیت کے مضمون و مفہوم کی طرف رجوع کرنے کے لیے فرمایا۔

وہ آیت یہ تھی (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) حضرت عمرؓ اہل زبان تھے اور آپ سے لغت کی معرفت کا طریقہ پوشیدہ نہیں تھا۔ ان سب باتوں کی روشنی میں یہ چیز ثابت ہو گئی کہ کلالہ کے اسم کی معرفت دراصل لغت کے ذریعے حاصل ہونے والی نہیں تھی بلکہ یہ ان متشابہ آیات میں سے ہے جن کے معانی پر اللہ نے ہمیں حکم آیات سے استدلال کرنے اور انہیں ان کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلالہ کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کا جواب نہیں دیا بلکہ اس کے معنی کے استنباط اور اس پر استدلال کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کئی معانی پر دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ جب آپ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ پر بطور نص اس کے معنی سے مطلع کرنا لازم نہیں آیا۔ اس لیے کہ اگر یہ بات آپ پر لازم ہوتی تو آپ اسے بیان کیے بغیر نہ رہتے۔

وہ اس طرح کہ جس صورت حال کے تحت آپ سے کلالہ کے متعلق پوچھا گیا تھا وہ ایسی نہیں تھی کہ کلالہ کے حکم کا نفاذ فوری طور پر عمل میں آنا لازم ہو جاتا۔ اگر صورت حال ایسی ہوتی تو آپ اس کا مفہوم بیان کیے بغیر نہ رہتے۔ آپ سے حضرت عمرؓ کا سوال نص کے واسطے سے اس لفظ کے معنی کے سلسلے میں رہنمائی حاصل کرنے والے مستفسر کا سوال تھا۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے یہ بات لازم نہیں تھی کہ آپ لوگوں کو جلی و خفی تیز و ذیق احکام کی اطلاع دیتے رہیں۔ اس لیے کہ بعض احکام تو اپنے اسم اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتے ہیں اور بعض پر دلالت موجود ہوتی ہے جو ان کے متعلق ایسے قطعی علم تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ جس کے بعد کوئی احتمال

باقی نہیں رہتا اور بعض کو اجتہادِ رائے کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو اس سلسلے میں اجتہادِ رائے کی طرف راجع کر دیا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ کو اجتہاد کا اہل سمجھتے تھے اور انہیں ان لوگوں میں شمار کرتے تھے جن کے متعلق ارشادِ باری ہے (لَعَلَّكُمْ الْكَافِرِينَ يَسْتَنْبِطُوْهُ مِنْهُمْ) تو یہ بات ایسے لوگوں کے علم میں آجاتی جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔

اس میں احکام کے متعلق اجتہادِ رائے کی گنجائش پر دلالت بھی موجود ہے نیز یہ کہ اجتہادِ رائے ایک ایسی اصل اور بنیاد ہے جس کی طرف نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام معلوم کرنے اور منشاء آیات کے معانی پر استدلال کرنے اور محکم آیات پر ان معانی کی بنیاد رکھنے کے سلسلے میں رجوع کیا جاسکتا ہے۔ کلام کے معنی کے استخراج کے سلسلے میں اجتہاد کی گنجائش پر صحابہ کرام کا اتفاق کر لینا بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام میں سے بعض کا قول ہے کہ کلام وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں جبکہ بعض دوسروں کا کہنا ہے کہ جس کی اولاد نہ ہو وہ کلام نہ ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق مختلف جوابات دیئے اور بعض مواقع پر سکوت اختیار فرمایا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن حضرات نے اپنے اپنے اجتہادِ رائے سے کام لے کر اس لفظ کے متعلق جو کچھ فرمایا دوسرے حضرات کی طرف سے ان کی تردید نہیں ہوئی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ احکام کے متعلق اجتہادِ رائے سے کام لینے کی گنجائش پر سب کا اتفاق تھا۔

اس سے ایک اور بات پر دلالت ہوتی ہے وہ یہ کہ ابو عمران الجونی نے حضرت جندبؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مَنْ خَالَ فِي الْمَقَرِّ بَوَائِيْهِ خَاصَابٌ فَقَدْ اَخْطَا) جو شخص قرآن کی تاویل و تفسیر میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو بات درست ہونے کے باوجود وہ خطا کار ہوگا۔ اس سے مراد وہ شخص ہے جو علم تفسیر و تاویل کے مسلمہ اصول و قواعد کو نظر انداز کر کے اور ان کے ذریعے استدلال کیے بغیر اپنے خیال و وہم میں پیدا ہونے والی بات کو تفسیر و تاویل کا درجہ دیدے۔ اس کے برعکس جو شخص قرآن سے استنباط و استدلال کرے گا اور اپنے استدلال و استنباط کی بنیاد آیاتِ محکمات پر رکھے گا جن پر سب کا اتفاق ہے۔ ایسا شخص قابلِ ستائش ہے اور ارشادِ باری (لَعَلَّكُمْ الْكَافِرِينَ يَسْتَنْبِطُوْهُ مِنْهُمْ) کی روشنی میں وہ عند اللہ ماجور بھی ہوگا۔

اہل لغت نے بھی لفظ کلام کے مفہوم کے متعلق لب کشائی کی ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن النضلی کا قول

ہے کہ کلالہ ہر اس شخص کو کہتے ہیں جس کا نہ باپ وارث ہو رہا ہو اور نہ بیٹا۔ ایسے شخص کو عرب کلالہ کہتے ہیں یہ لفظ 'فعلن تکفل بمعنی تعطف' کا مصدر ہے چنانچہ محاورہ ہے "تَكْفُلُهُ النَّسَبُ" یعنی نسب نے اسے گھیر لیا۔

ابو عبیدہ نے مزید کہا ہے کہ جن حضرات نے آیت میں لفظ اُمُورَتْ کی حروف ساء کی کسرہ کے ساتھ قرأت کی ہے انہوں نے اس سے وہ شخص مراد لیا ہے جو میت کا نہ ولد ہو اور نہ والد ابو بکر جہاں کہتے ہیں کہ حسن اور ابو جہار العطار دی نے بھی کسرہ یعنی زیر کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے۔ ایک قول ہے کہ لغت میں کلالہ کے اصل معنی احاطہ یعنی گھیر لینے کے ہیں۔ اس سے لفظ اَللَّیْلُ (تاج) بنا ہے اس لیے کہ یہ پورے سر کو گھیر لیتا ہے۔ اسی سے ایک اور لفظ کُل (سارا) بنا ہے۔ اس لیے کہ یہ لفظ ان تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جو اس کے تحت آتے ہیں نسب کے لحاظ سے کلالہ وہ بھائی بہن ہیں جو ولد اور والد کو گھیر لیتے ہیں اور ان کی طرف پلٹتے ہیں۔ ولد اور والد کلالہ نہیں ہو سکتے اس لیے کہ نسب کی بنیاد اور ستون جس پر نسب کی انتہا رہتی ہے۔ وہ ولد اور والد ہیں۔ ان کے ماسوا بقیہ تمام رشتہ دار اس سے خارج ہیں۔ ان دونوں کو یہ صرف اس لیے احاطہ کیے ہوئے ہیں کہ جس شخص کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اس کی طرف ان کا انتساب ولادت کے علاوہ کسی اور جہت سے ہوتا ہے۔ اور ان کی حیثیت اس تاج کی سی ہوتی ہے جو سر کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے۔

یہ تشریح ان حضرات کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے جنہوں نے کلالہ سے ولد اور والد کے علاوہ دوسرے وراثہ مراد لیے ہیں۔ جب ولد کلالہ نہیں ہو سکتا تو والد بھی کلالہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی میت کی طرف نسبت ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ بھائیوں اور بہنوں کی نسبت یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کی بھی میت کی طرف نسبت ولادت کی جہت سے نہیں ہوتی جن حضرات نے کلالہ کی تاویل میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد ولد کے ماسوا وراثہ میں اور صرف ولد کو اس سے باہر رکھا ہے تو شاید ان کے نزدیک اس کا سبب یہ ہو کہ ولد کا وجود والد سے ہوتا ہے گویا ولد والد کے وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ جبکہ والد ولد کے وجود کا حصہ نہیں ہوتا۔

جس طرح بھائی بہن اس شخص کے وجود کا حصہ نہیں ہوتے جس کی طرف یہ اخوت یعنی بھائی بہن کے رشتے سے منسوب ہوتے ہیں۔ اس طرح ان حضرات نے ایسے وراثہ کو کلالہ قرار دیا جو میت کی طرف اس حیثیت سے منسوب نہیں ہوتے کہ یہ اس کے وجود کا حصہ ہوں۔ اس کے برعکس میت کی طرف جس وارث کی اس حیثیت سے نسبت ہو رہی ہے کہ وہ اس کے وجود کا حصہ ہے وہ ان کے نزدیک کلالہ نہیں ہوتا۔

کلامہ کا لفظ زمانہ بجا بلیت میں معروف تھا۔ عامر بن الطفیل کا شعر ہے۔

فانی وان كنت ابن خارس عامر دق السرم منها داصریح المذهب
فما سؤدتني عامر عن كلالته ابی اللہ ات اسسوا بامرو لابل

میں اگرچہ قبیلہ عامر کے شہسوار کا بیٹا، اس قبیلہ کا ایک خالص فرد، صحیح النسب اور مہذب ہوں۔
تاہم اتنی بات ضرور کہوں گا کہ مجھے قبیلہ عامر نے داد کی نسبت سے اپنا سردار نہیں بنایا۔ اللہ کو ہرگز یہ بات
پسند نہیں کہ میں ماں کے ذریعے بلندی کے زینے طے کروں یا باپ کے ذریعے۔ شاعر کا یہ قول اس پر
دلالت کر رہا ہے کہ اس نے اپنے جدِ اعلیٰ کو جس کی طرف اس کے قبیلے کا انتساب ہوتا ہے۔ کلامہ قرار دیا۔
اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ اسے سیادت کا یہ مرتبہ نسب اور کلامہ یعنی جدِ اعلیٰ کی بنا پر نہیں ملا بلکہ اس
نے یہ سیادت و قیادت اپنی ذاتی خوبیوں کی بنا پر حاصل کی ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جب دورِ شتہ داروں میں دوری پیدا ہو جائے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا
ہے ”قلت الرحم بین فلان و فلان“ یعنی دونوں کی رشتہ داری میں دوری ہو گئی۔ اسی طرح اگر کوئی
شخص کسی شخص کا بوجھ برداشت کرتا رہے اور پھر اس سے دور ہو جائے تو کہا جاتا ہے ”حمل فلان علی
فلان نحو کل عنہ“ یعنی بوجھ برداشت کرتا رہا پھر اس سے دور ہو گیا۔

عاجز ہو کر بوجھ رہنے کو کلال کہتے ہیں کیونکہ اس کیفیت کی بنا پر اسے اپنے مقصد اور منزل کا حصول
اور زیادہ بعید نظر آتا ہے۔ فرزدق کا شعر ہے۔

لہ ددتم قناۃ الملک غیر کلالۃ عن ابی مناف عبد شمس دہاشتم

اے میرے محمد و حنین اتم مناف کے دو بیٹوں عبد شمس اور ہاشم سے سلطنت کے نیزے یعنی
عصائے شاہی کے وارث ہوئے، کلامہ سے نہیں۔

یعنی تم اپنے آباؤ اجداد کی بنا پر اس سلطنت کے وارث ہوئے، بھائیوں اور چچاؤں کی وجہ
سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے دو جگہ اپنی کتاب میں کلامہ کا ذکر کیا ہے۔ ایک تو یہ ہے (حَلَّی اللہُ یَعْنِیْ کُوْنِی
اَلْکَلَاکَۃِ اِنْ اَمْرُکَ هَلَاکَ کَیْسَ کَہْ وَ کَہْ وَ کَہْ اُحْتِکَ حَلَّہَا نَفْسُ مَا نُوَلَّیْنَا اٰخِرَ اَیْمَتِ ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اولاد کی عدم موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کی میراث کا ذکر فرماتے
ہوئے انہیں کلامہ کا نام دیا ہے۔ تاہم اس میں والد کی غیر موجودگی شرط ہے۔ اگر اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔
اس لیے کہ سورت کی ابتدا میں ارشادِ الہی ہے (وَ کُوْنِیْکَ اَبُوْا کَہْ خَلَامَہُ اَلْتَلْثُ حَارِثَ کَانَ کَہْ
اِخُوْۃٌ فَلَیْمَۃٌ السُّدُسُ ۔

ہونے والے بھائی بہن کلالہ ہوں گے۔
 اللہ تعالیٰ نے سورت کی ابتدا میں بھی کلالہ کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِنْ كَانَتْ خَلًا
 يُؤَرِّثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَتًا وَهُوَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ فَإِنْ كَانُوا
 أَكْثَرًا مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ)

س طرح کی ہے۔ (وَاِنِیْ كَانَ رَجُلٌ یُّدْرِکُكَ فَلاَ تَمْلِكْ اِلَّا وَاَنْتَ عِنْدَ رَبِّکَ تُقِی) تاہم اس کے باوجود اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہاں اخیا فی بھائی بہن مراد ہیں، تحقیقی یا علانی مراد نہیں ہیں۔ طاہر اس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ کلام وہ وارث ہے جو والد کے ماسوا ہو۔ آپ نے والدین کی موجودگی میں اخیا فی بھائی بہنوں کو چھٹے حصے کا وارث قرار دیا۔ یہ وہ چھٹا

تہائی حصے میں مساوی طور پر شریک ہوں گے بھائی کو بہن پر کوی حصیت نہیں ہوتا۔
دادا کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بطور کلالہ وارث ہوتا ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں
کا قول ہے کہ اس کی میراث کلالہ کے طور پر نہیں ہوتی۔ جبکہ کچھ دوسرے حضرات اس بات کے ناکل ہیں کہ
وہ کلالہ ہوتا ہے۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو دادا کی موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دیتے ہیں لیکن
اس کے بعد وہ خود دانہ کہتے گئے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

باپ کی طرح داد ابھی سلسلہ نسب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ کلام سے باہر ہے اس لیے کہ کلام اپنے مفہوم کے اعتبار سے وہ رشتہ داری ہے جو نسب کو گھیرے ہوئے ہو اور اس کی طرف پلٹ رہی ہو یعنی ایسے رشتہ دار جو نسب اصل کی حیثیت نہ رکھتے ہوں لیکن سلسلہ نسب کے سانچہ ان کا تعلق ضرور ہو۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ اہل علم کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (ج) كَانْ دَجَلٌ يُّوَدُّ كَلَّامَةً تَنَا آخِرَ آيَتِ بیں داد داخل نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے۔ اس کی موجودگی میں اختیانی بہن بھائی وارث نہیں ہوں گے جس طرح کہ بیٹے اور بیٹی کی موجودگی میں یہ وارث نہیں ہوتے اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ کلام سے باہر ہونے میں داد کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کر رہی ہے کہ میراث میں داد کے ساتھ بھائی بہنوں کی مشارکت کی نفی میں بھی اس کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ آپ نے اس سے پہلے جو یہ بیان کیا تھا کہ بیٹی کلام سے خارج ہے اور اس کی موجودگی میں اختیانی بھائی بہنیں وارث نہیں ہوں گی، البتہ حقیقی بھائی بہنیں وارث ہوں گی، اس پر آپ کی درج بالا وضاحت کی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے داد کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اپنی درج بالا وضاحت کو مسئلے کی علت قرار نہیں دیا تھا کہ معترض کا اعتراض ہم پر لازم آجائے۔ ہم نے صرف یہ کہا تھا کہ بیٹے اور باپ کی طرح داد کو بھی لفظ کلام شامل نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کا اقتضایہ ہے کہ داد کی غیر موجودگی میں بھائی بہن حق دار ہوں۔ اِلا یہ کہ داد کے سانچہ انہیں وارث قرار دینے کے لیے کوئی اور دلالت قائم ہو جائے۔

رہ گیا بیٹی کا معاملہ تو وہ اگرچہ کلام سے خارج ہے لیکن اس کی موجودگی میں حقیقی اور علانی بھائی بہنوں کو وارث قرار دینے کے لیے دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے ہم نے ظاہر آیت کے حکم سے اس صورت کی تخصیص کر دی۔ اب بیٹی کے ماسوا ان تمام وارثوں کے لیے لفظ کا حکم باقی رہ گیا جنہیں کلام کا لفظ احاطہ کیے ہوئے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عول کا بیان

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے فرائض میں عول کا عمل جاری کیا تھا۔ (اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی خاص صورت میں ورنار کے متعین حصے ترک کے حصوں سے بڑھ جائیں تو اس وقت تمام حصہ داروں کے حصوں میں اسی نسبت سے کمی کر کے سب کے حصے پورے کر دیئے جاتے ہیں، اس عمل کو علم الفرائض میں عول کہتے ہیں۔

جب وراثت کے مسئلوں میں ورنار کے حصص کی تقسیم دشوار ہو گئی اور ان میں الجھاؤ پیدا ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے ترجیح ہو کر ورنار سے فرمایا: ”بعد ا مجھے نہیں معلوم کہ تم میں سے کن لوگوں کو اللہ نے مقدم کیا ہے۔ اور کن لوگوں کو مؤخر کیا ہے۔“ حضرت عمرؓ بڑے پرہیزگار اور خدا ترس انسان تھے۔ فرمایا: ”میرے لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی گنجائش دہلی بات نہیں ہے کہ میں تمہارے درمیان حصوں کی نسبت سے ترکہ تقسیم کر دوں اور ترکہ کے حصوں میں کمی کی وجہ سے تمہارے حصص میں جو کمی آئے گی وہ تم تمام کے حصوں میں اسی نسبت سے داخل کر دوں۔“

ابو اسحق نے حارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ دو بیٹیوں، والدین اور بیوی کی وراثت کے مسئلے میں آپ نے فرمایا کہ بیوی کا آٹھواں حصہ اب نواں حصہ بن جائے گا یعنی تقسیم ترکہ میں عول کا عمل جاری کیا جائے گا۔ حکم بن عتبہ نے حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت زید بن ثابتؓ کا بھی یہی قول ہے۔

ایک روایت میں یہ ہے کہ حضرت عباس بن المطلب پہلے شخص تھے جنہوں نے حضرت عمرؓ کو فرائض میں عول کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ عبید اللہ بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: ”سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے فرائض میں عول کیا، بعد ازاں اگر حضرت عمرؓ ان ورنار کو منہدم کر دیتے جنہیں اللہ نے

مقدم رکھا ہے۔ تو کسی مسئلے میں عول کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ آپ سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے کن ورنثار کو مقدم رکھا ہے اور کن ورنثار کو مؤخر کیا ہے۔؟

آپ نے جواب میں فرمایا: ”سہرا یا وارث جسے اگر اپنے مقررہ حصے سے ہٹنا پڑے تو ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف ہی منتقل ہو جائے۔ ایسے وارث کو اللہ نے مقدم کیا ہے اور جو وارث اپنے حصے سے منتقل ہو جانے کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں ہی کچھ حاصل کر سکے ایسے وارث کو اللہ نے مؤخر کر دیا ہے۔ اس اصول کے تحت شوہر، بیوی اور ماں ایسے وارث ہیں جنہیں اللہ نے مقدم رکھا ہے۔ اس لیے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے حصے سے ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔“

اس کے برعکس بیٹیاں اور بہنیں ذوی الفروض کے درجے سے گر کر دو بیٹیوں اور بہنوں کی موجودگی میں عصبات کے درجے تک پہنچ جاتی ہیں۔ انہیں مردوں کی موجودگی میں باقی ماندہ ترکہ ملتا ہے۔ اس لیے ترکہ کے حصے کم ہو جانے کی صورت میں ہمیں ذوی الفروض کو ان کے حصے دے دینے چاہئیں اور ترکوں کے حصوں کی کمی کے نقصان کو ان کے علاوہ دوسرے وارثوں پر ڈالنا چاہیے یہ وہ ورنثار ہیں جو عصبات ہونے کی بنا پر باقی ماندہ ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں۔“

عبداللہ بن عبداللہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے مزید پوچھا کہ اپنے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے گفتگو کی تھی تو جواب دیا: ”حضرت عمرؓ کی شخصیت بڑی بارعب تھی اور آپ متقی و پرہیزگار تھے“ پھر آپ نے فرمایا: ”اگر مجھے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے متبادلہ خیال کا موقع مل جاتا تو آپ ضرور اپنے قول سے رجوع کر لیتے“ دوسری کاقول ہے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے قول سے پہلے ایک عادل امام یعنی حضرت عمرؓ اس مسئلے میں اپنی بات نہ کر چکے ہوتے اور اس کے متعلق آپ کا طریق کار یعنی عول جاری نہ ہو چکا ہوتا تو ابن عباسؓ ہی کا قول قابل قبول ہوتا۔

حضرت عمرؓ واقعی بڑے متقی اور پرہیزگار تھے۔ اس رائے میں کسی بھی اہل علم کو حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف نہیں ہے۔ محمد بن اسماعیل نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے عطارب بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے فرائض کا ذکر کیا اور اس میں عول کے طریق کار کا بھی تذکرہ کیا۔ پھر فرمایا: ”تمہارا کیا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس کا علم ریگستان عالج کی ریت کے تمام ذرات کی تعداد کا احاطہ کیے ہوئے ہے اس نے ایک ترکہ کے میں نصف، نصف اور تہائی کے حصے مقرر کر دیئے، نصف اور نصف تو ٹھیک ہیں ان کے بعد اب تہائی کے لیے کہاں گنجائش باقی رہ گئی؟“

عطارب کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: ”حضرت! آپ کی اس بات کا نہ آپ کو کوئی ماندہ پہنچے گا اور نہ

مجھے۔ جب آپ کی یا میری موت واقع ہو جائے گی تو ہمارا ترکہ میری اور آپ کی رائے کے خلاف لوگوں کے معمول بہ طریقے کے مطابق تقسیم ہو جائے گا۔" یسن کو آپ نے فرمایا: "اگر لوگ چاہیں تو اس مسئلے پر میں ان سے سبابلہ کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ہم اپنی اولاد اور اپنی عورتوں کو بلا لیں اور پھر سبابلہ کر کے جھوٹوں پر اللہ کی لعنت کا بار ڈالیں، یاد رکھو اللہ تعالیٰ نے کسی مال یعنی ترکہ میں نصف، نصف اور تنہائی کے حصے مقرر نہیں کیے۔"

قولِ اول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے نصف، جنتیغی بہن کے لیے نصف اور انبیائی بھائی بہنوں کے لیے تنہائی ترکہ مقرر کر دیا۔ اور اس تعین میں اس نے ان یتیموں و یتیموں و یتیموں کی اچھے موجودگی اور الگ الگ موجودگی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ اس لیے امکان کی حد تک ہر مسئلے میں نص قرآنی پر عمل کرنا واجب ہو گیا۔

جب یہ وراثہ الگ الگ آئیں اور ترکہ میں ان کے حصوں کی گنجائش ہو تو ترکہ ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا لیکن جب یہ سب موجود ہوں جس کی وجہ سے ترکہ کے حصے یعنی فزوج ان کے منقرض حصوں سے کم کر چاہیں تو اس صورت میں ان کے حصوں میں ایک خاص نسبت سے ضرب کر کے آیت کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔

اب جو کوئی یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ ترکہ کی تقسیم کے سلسلے میں بعض وراثہ پر اقتضار کر کے بعض دوسروں کو ساقط کر دے گا یا بعض کو ان کا پورا پورا حصہ دے کر بعض کے حصوں میں کمی کر دے گا تو وہ کمی اور نقصان کو بعض وراثہ کے حصوں پر ڈالنے کا مرتکب ہو گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان سب کے منقرض حصوں کا تعین یکساں طور پر ہوا ہے۔

رہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ نے جن وراثہ کو مقدم کیا ہے انہیں ترکہ کے حصوں کی کمی کی صورتوں میں مقدم رکھا جائے اور جنہیں مؤخر کر دیا ہے انہیں مؤخر کیا جائے تو اس میں درحقیقت آپ نے بعض کو مقدم کر دیا ہے اور بعض کو مؤخر اور عصبہ ہونے کی صورت میں اسے باقی ماندہ ترکہ کا حق دار سمجھا ہے۔ لیکن جہاں تمام وراثہ ذوی الفروض ہوں اور عصبہ کی صورت نہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی وارث دوسرے کے مقابلے میں تقدیم کا زیادہ حق دار نہیں ہو گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بہن کا حصہ قولِ باری (ذکرہ) اُخْتٌ خَلَصَتْ بِهَا رِجْلُكَ مَا تَرَكْتُكَ کے ذریعے منصوص ہے۔

جس طرح کہ شوہر، بیوی، ماں اور انبیائی بھائی بہنوں کے حصے منصوص ہیں۔ اب اس حالت میں بہن کے حصے پر ان وراثہ کے حصے کیسے مقدم ہو گئے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اس کا حصہ بھی منصوص

کر دیا ہے۔ جس طرح کہ اس کے ساتھ موجود دوسرے ورثاء کے حصے مخصوص ہیں۔ اب اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو ایک منافع پر ذوی الفروض سے نکال کر عصبہ بنا دیا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس صورت میں بھی اسے ذوی الفروض سے نکال دیا جائے جس میں اس کا ذوی الفروض ہونا مخصوص ہے۔

جن آیات میں میراث کے حصے بیان کیے گئے ہیں ان کی مخالفت میں یہ قول دراصل اس قول سے بھی بدتر ہے جس میں ورثاء کے حصوں میں ضرب دے کر ان کے لیے نصف، نصف اور تہائی کا اثبات کیا گیا ہے۔ موارد میں اصولی طور پر اس کے بہت سے نظائر موجود ہیں۔ قول باری ہے۔

(مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ زَيْنٍ)

اب اگر مرنے والا سزا درہم چھوڑ جائے اور دوسری طرف اس پر ایک شخص کے سزا درہم اور دوسرے کے سزا درہم اور تیسرے کے پانچ سو درہم فرض ہوں تو اس صورت میں اس کے چھوڑے ہوئے سزا درہم ان تینوں فرضوں کے درمیان ان کے فرضوں کی نسبت سے تقسیم ہو جائیں گے۔ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ چونکہ ایک سزا درہم کی رقم سے اڑھائی سزا درہم کی وصولی ممکن نہیں ہے اس لیے ان میں ایک خاص نسبت سے ضرب دینا محال ہے۔

اسی طرح اگر مرنے والا ایک شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چھ حصے کی وصیت کر جائے۔ لیکن ورثاء اس کی اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں تہائی مال کے اندر یہ دونوں شخص اپنے متعلق کی جانے والی وصیتوں کی نسبت سے ضرب دیں گے ایک کے حصے کو سدس یعنی $\frac{1}{6}$ سے اور دوسرے کے حصے کو ثلث یعنی $\frac{1}{3}$ سے، یعنی اس تہائی مال کے چھ حصے کر کے چار حصے ایک کو اور دو حصے دوسرے کو دے کر دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیں گے حالانکہ تہائی سے نصف حصہ وصول کرنا محال ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹا اگر تنہا ہو تو سارے مال کا حق دار ہوتا ہے اور بیٹی تنہا ہونے کی صورت میں نصف مال کی حق دار ہوتی ہے۔

لیکن جب دونوں ایک ساتھ آجائیں تو بیٹے اور بیٹی کے حصوں کو ایک اور نصف سے ضرب دیں گے اور اس طرح ترکہ دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ ترکے میں حصوں یعنی مخرج کی کمی اور ذوی الفروض کے حصوں میں زیادتی کے وقت اُسی طرح کا عمل ہوتا ہے جسے غول کہتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مُشَرِّک کا بیان

مشرک کے مسئلے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اختلاف رائے ہے۔ مشرک اس عورت کو کہتے ہیں جس کی وفات کے بعد اس کا شوہر، اس کی ماں، اس کے اخیانی اور حقیقی بھائی بہن موجود ہوں۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت موسیٰ اشعریؓ کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اور بھائی بہنوں کو تہائی حصہ ملے گا۔ حقیقی بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ سفیان ثوری نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ سے اخیانی بھائی بہنوں کے متعلق سوال کیا گیا۔ آپ نے جواب میں فرمایا: ”تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر ان کی تعداد سو سے بھی زیادہ ہو تو آیا تم انہیں تہائی حصے سے زائد دے دو گے؟ لوگوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ”اسی لیے ہم کسی صورت میں ان کے حصے میں کمی نہیں کر سکتے۔ ایسی صورت میں آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو عصبہ قرار دیا اور چونکہ کوئی حصہ باقی نہیں رہا تھا۔ اس لیے وہ محروم قرار دیئے گئے۔“

حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، اخیانی بھائی بہنوں کو تہائی مل جائے گا اس کے بعد حقیقی بھائی بہن اخیانی بھائی بہنوں کی طرف رجوع کر کے ان کے ساتھ اس طرح شریک ہو جائیں گے کہ انہیں حاصل شدہ تہائی حصہ ان سب کے درمیان مساوی طور پر تقسیم ہو جائے گا۔

مسمر نے سہاک بن فضل سے، انہوں نے وہب بن منبہ سے، انہوں نے حکم بن مسعود ثقفی سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو خود دیکھا ہے کہ آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو اخیانی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی مال میں شریک کر دیا تھا۔ ایک آدمی نے آپ سے پوچھا کہ خلافت کے پہلے سال آپ

کا فیصلہ اس کے برعکس تھا۔ آپ نے سائل سے کہا کہ میرا کیا فیصلہ تھا؟ اس نے جواب دیا کہ آپ نے انبیائی بھائی بہنوں کو ترک کے میں حق دار بنایا تھا اور حقیقی بھائی بہنوں کو محروم رکھا تھا۔

اس پر آپ نے فرمایا: ”وہ صورت ہمارے اُس فیصلے کے مطابق تھی اور یہ صورت ہمارے اس فیصلے کے مطابق ہے۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ انہیں شریک نہیں کرتے تھے جتنی کہ انہوں نے آپ کے سامنے یہ دلیل پیش کی کہ ہمارے اور میت کے درمیان باپ میں اشتراک ہے جبکہ انبیائی بھائی بہنوں کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ رہ گئی ماں تو جس طرح وہ ان انبیائی بھائیوں کی ہے اسی طرح ہماری بھی ہے۔ اگر آپ ہمیں باپ کی وجہ سے محروم رکھتے ہیں تو ماں کی وجہ سے ہمیں وارث قرار دیں جس طرح کہ ان انبیائی بھائی بہنوں کو ماں کی وجہ سے وارث قرار دیتے ہیں۔

فرض کر لیں کہ ہمارا باپ گدھا تھا لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہم سب کی جولا نگاہ ایک ہی رحم مادر ہے۔ حضرت عمرؓ نے ان کی اس دلیل کو سن کر فرمایا: ”تم ہی کہتے ہو“ اور اس کے بعد آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو بھی انبیائی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی ترک کے میں شریک کر دیا۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قول اختیار کیا ہے کہ انہیں انبیائی بھائی بہنوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جائے گا۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَإِنْ كَانَ دُحُلٌ كُودَتْ كَلَاكَةً أَوْ امْكَاةٌ أَوْ كَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّمُّ مِثْلَ خَافٍ كَانُوا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ)

آیت میں یہ حکم منصوص ہے کہ انبیائی بھائی بہنوں کے لیے تہائی ترک ہے رہ گئے حقیقی بھائی بہن تو ان کا حکم اپنے قول (يَسْتَقْوُونَكَ قَبْلَ اللَّهِ يُفْتِيكُمْ فِي الْمَكَاكَةِ إِنَّا قَوْلُ بَارِي (وَإِنْ كَانَ دُحُلٌ كُودَتْ كَلَاكَةً أَوْ امْكَاةٌ أَوْ كَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّمُّ مِثْلَ خَافٍ كَانُوا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ)) میں بیان کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کوئی حصہ مقرر نہیں کیا بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر ترک میں انہیں حق دار قرار دیا اور اصول یہ مقرر کر دیا کہ مردوں اور عورتوں میں دو اور ایک کی نسبت ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک انبیائی بھائی اور حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، انبیائی بھائی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ چھٹا حصہ حقیقی بھائی بہنوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا اور یہ حقیقی بھائی بہن انبیائی بھائی کے حصے میں داخل نہیں ہونگے جب حقیقی بھائی بہن ذوالفروض کے ساتھ عصبہ ہونے کی بنا پر باقی ترکہ کے حقدار ہوتے ہیں۔ ذوی الفروض ہونے کی بنا پر نہیں تو پھر ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم انہیں انبیائی بھائی بہنوں

کے متعین اور مقرر حصے میں داخل کر کے ان کے ساتھ شریک کر دیں۔ کیونکہ ظاہر آیت اس کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ان کے لیے دو اور ایک کی نسبت میں جو مال واجب کیا وہ عصبہ ہونے کی بنا پر ہے۔ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں۔

اب جو کوئی انہیں فرض کی بنا پر کوئی حصہ دے گا تو اس کا یہ اقدام آیت کے دائرے سے خارج ہوگا۔ یعنی وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ (الحقوا الفرائض باهلها عما ابقت الفرائض فلا دلی عصیة ذکر، فرائض یعنی متعین حصے ان کے حق داروں کو دلاؤ۔ متعین حصوں کے بعد باقی رہ جانے والا مال سب سے قریبی مذکر عصبہ کو مل جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی رہ جانے والے مال کا عصبہ کو حق دار قرار دیا۔ اب جو کوئی انہیں ذوی الفروض کے ساتھ شریک کرے گا جبکہ وہ عصبہ ہیں تو اس کا قدم اس حدیث کے خلاف ہوگا۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ماں کے نسب میں یہ شریک ہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگا کہ باپ کی وجہ سے انہیں محروم نہ رکھا جائے۔ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک انبیائی بھائی اور چند حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو اس صورت میں انبیائی بھائی پورا چھٹا حصہ لے لے گا اور حقیقی بھائی بہنوں کو باقی چھٹا حصہ ملے گا اور عین ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو دسویں حصے سے بھی کم ترکہ ملے۔

لیکن کوئی یہ نہ کہہ سکے گا کہ مجھے باپ کی وجہ سے محروم رکھا گیا جبکہ ماں میں ہم سب شریک ہیں بلکہ انبیائی بھائی کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے حصے سے زیادہ ہوگا۔ اس وضاحت کی روشنی میں دو باتیں سامنے آئیں اول یہ کہ ماں میں شریک ہونے کی علت اس صورت میں قائم نہیں رہ سکی بلکہ منتقص ہو گئی دوم یہ کہ حقیقی بھائی بہنوں نے ترکہ میں جو کچھ لیا وہ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں لیا۔ بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر لیا۔

درج بالا اعتراض کے فساد پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ایک حقیقی بہن اور ایک علاقائی بھائی اور بہن چھوڑ جاتی تو شوہر کو نصف ترکہ اور حقیقی بہن کو نصف ترکہ مل جاتا اور علاقائی بھائی بہن کو کچھ نہیں ملتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ عصبہ تھے اور اس بنا پر وہ ذوی الفروض کے ساتھ ان کے حصوں میں داخل نہیں ہو سکتے تھے۔

اور یہ بات بھی درست نہیں تھی کہ علالتی بھائی کو کان لم یکن فرض کر لیا جاتا تا کہ علالتی بہن اپنے حصے کی حق دار بن جاتی جو اسے بھائی کی غیر موجودگی میں تنہا رہ ہونے کی صورت میں مل سکتا تھا۔ لیکن عصب بن جانے کی وجہ سے وہ اس چھٹے حصے سے محروم رہ گئی جس کی وہ حق دار بن سکتی تھی۔ ٹھیک اسی طرح عصب بن جانے کی بنا پر حقیقی بھائی بہن اس تنہائی حصے سے باہر ہو کر محروم ہو جاتے ہیں جس کی انخیا فی بھائی بہنیں حق دار پاتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

بیٹی کے ساتھ بہن کی میراث میں سلف کے اختلاف کا بیان

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ سے اس شخص کے بارے میں کسی اختلاف رائے کی روایت نہیں ہے جس کی ایک بیٹی، ایک حقیقی بہن، اور عصیہ پیچھے رہ گئے ہوں، اس صورت میں بیٹی کو نصف نزر کہ اور باقی ماندہ نزر کہ بہن کو مل جائے گا۔ ان حضرات نے بہن کو بیٹیوں کی موجودگی میں عصیہ قرار دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف نزر کہ مل جائے گا اور باقی ماندہ نزر کہ عصیہ کو چلا جائے گا خواہ میت سے عصیہ کی رشتہ داری کتنی بعید ہی کیوں نہ ہو۔ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ پہلے یہ فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔

ایک روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہا گیا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ بیٹیوں کی موجودگی میں بہنوں کو عصیہ قرار دے کر انہیں میراث کا بچا ہوا حصہ دیتے تھے۔ اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا: ”تم زیادہ جانتے ہو یا اللہ تعالیٰ؟ اس کا ثور شاد ہے (اِنَّ اُحْمَدُوْهُ هَلَاکَ لَیْسَ لَہٗ وَلَدٌ وَلَہٗ اُخْتُ فَلَہَا نِصْفُ مَا تَرَکَ) اور تم بہن کو ولد کی موجودگی میں نصف نزر کہ دیتے ہو۔“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول اول کے لیے دلیل کے طور پر یہ قول باری پیش کیا جاسکتا ہے۔
 اَللّٰہِ جَالِ نَصِیْبِہٖ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْہٗ اَوْ کَثُرَ نَصِیْبًا مَّفْعُوْلًا اِسْ اِیْتِ ظاہِر کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو بھی وارث قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ اس کا مرنے والا بھائی اس کے قریب ترین رشتہ داروں میں سے

ہے اور اللہ تعالیٰ نے اقربا کی میراث مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے مقرر کی ہے۔
 اس سلسلے میں الباقی الادمی کی روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے ہزلی

بھائی خیر علی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسئلے میں جس کے اندر وراثہ میں ایک بیٹی اور ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن تھی فیصلہ دیا تھا کہ بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو نہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی اور باقی ماندہ ترکہ بہن کے حصے میں آئے گا۔

اس طرح آپ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ حصہ قرار دے کر باقی ماندہ اسے عطا کر دیا تھا جن حضرات کا اس بارے میں یہ استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو نصف ترکہ کا حق دار اس صورت میں قرار دیا ہے جبکہ ولد موجود نہ ہو اور ولد کی موجودگی میں اسے نصف ترکہ دینا جائز نہیں ہے تو یہ بات لازم نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے حصے کا ذکر بطور نص کیا ہے۔ لیکن ولد کی موجودگی میں بہن کی میراث کی نفی نہیں کی ہے۔

نیز ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے لیے نصف ترکہ متعین کر دینا ولد کی موجودگی میں اس کے حق کے سقوط پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس صورت میں بہن کے لیے میراث کا نہ نفیاً تذکرہ ہے اور نہ ہی ایجاباً اس لیے اس صورت کا حکم اس کے متعلق پائی جانے والی دلیل پر موقوف رہا۔ اس کے ساتھ آیت کے یہ معنی ہیں کہ اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی نرینہ اولاد نہ ہو تو اس کی دلیل مسئلہ تلاوت میں یہ قول باری ہے (وَرَكُوهَا كَرَكُوهَا) یعنی بھائی بہن کا وارث ہو رہا ہو۔

(وَأَنَّ كَوْنَكُمْ كَوْنًا وَكَلًا) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ اولاد نہ ہو۔ کیونکہ صحابہ کرام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرنے والی عورت اگر مرنے والی بیٹی اور ایک بھائی چھوڑ جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور بھائی کو باقی ماندہ ترکہ مل جائے گا۔

ہاں جس ولد کا ذکر ہوا ہے آیت کے شروع میں ابتدائی طور پر بھی اس کا ذکر ہوا ہے۔ نیز قول باری ہے۔ (وَأَنَّ كَوْنَكُمْ كَوْنًا وَكَلًا) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ اولاد نہ ہو کیونکہ صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور ماں باپ چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ اس مسئلے کی صورت میں مرنے والی بیٹی کے ساتھ باپ کو چھٹے حصے سے زائد مل جائے گا۔

اور یہ کہ قول باری (وَأَنَّ كَوْنَكُمْ كَوْنًا وَكَلًا) صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص باپ اور ایک بیٹی چھوڑ کر انتقال کر جائے تو باپ اور بیٹی کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حدیث (الخفوا الفرائض باہلہا فما ابقت خلا دلی عصیۃ ذکر بھی دلالت کرتی ہے۔

آیت اور حدیث کے مجموعی مفہوم کی بنا پر اب یہ واجب ہے کہ ہم جیب میٹھی کو نصف ترکہ دیدیں تو باقی ماندہ ترکہ بھائی کے حوالے کر دیں اس لیے کہ وہی سب سے قریبی مذکر عصبہ ہے۔

دو چچا زاد بھائیوں کی وراثت کے متعلق جن میں سے ایک انخیانی بھائی بھی ہو سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے انخیانی بھائی کو ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ پانچ حصے دونوں میں مساوی طور پر تقسیم ہو جائیں گے۔ فقہاء احصار کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ سارا مال انخیانی بھائی کو مل جائے گا۔

ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ ذوی الفروض غیر ذوی الفروض کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ تشریح اور حسن کا بھی یہی مسلک تھا اگر دو انخیانی بھائیوں میں سے ایک چچا زاد بھی ہو تو ان کے متعلق اختلاف رائے نہیں ہے۔ دونوں ماں کی نسبت سے ایک تنہائی ترکہ کے حق دار ہوں گے اور باقی ماندہ دو تنہائی ترکہ اس بھائی کو مل جائے گا جو چچا زاد بھی ہے۔

اس مسئلے میں ان حضرات نے چچا زاد میں ذوی الفروض اور عصبہ دونوں خصوصیتوں کے اجتماع کی بنا پر اسے پورے ترکہ کا حقدار قرار نہیں دیا۔ یہی حکم ان دو چچا زاد بھائیوں کے لیے کہ ایک انخیانی ہو اس انخیانی کو ذوی الفروض اور عصبہ ہونے کی بنا پر سارا ترکہ دے دینا جائز نہیں ہے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے اسے حقیقی اور علانی بھائی کے مشابہ قرار دے کر اسے پورے ترکہ کا حق دار ٹھہرا دیا۔

لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اور درج بالا مسئلے کے ساتھ اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ ان دونوں بھائیوں کی نسبت صرف ایک جہت یعنی اخوت کی بنا پر ہو رہی ہے۔ اس لیے اس صورت میں اس بھائی کا اعتبار کیا جائے گا جو میت سے زیادہ قریب ہوگا اور یہ وہ بھائی ہوگا جس میں میت کے ساتھ ماں اور باپ دونوں کی قرابت میں اشتراک ہوگا۔ وہ ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ قرابت کی بنا پر انخیانی بھائی کے حصے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ یہ قرابت صرف اخوت کے حکم کی مزید تاکید کر دے گی۔

اس کے برعکس دو چچا بھائیوں کے ساتھ یہ بات نہیں ہے جبکہ ان میں سے ایک انخیانی بھائی بھی ہو کیونکہ اس صورت میں آپ ماں کی نسبت سے اخوت کے ذریعے ایسی رشتہ داری کی تاکید کرنا چاہیں گے جو درحقیقت اخوت کے ضمن نہیں آتی ہے۔

بلکہ یہاں اخوت کے سوا تعلق کی بنیاد کسی اور سبب پر ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اخوت کے ذریعے اس نسبت کی تاکید کی جائے۔ اس بات پر مزید روشنی اس طرح ڈالی جاسکتی ہے کہ میت کے ساتھ اس شخص کے چچا زاد ہونے کی نسبت اس کے اس حصے کو ساقط نہیں کرتی جو اسے اخیانی بھائی ہونے کی جہت سے مل رہا ہو بلکہ وہ اخیانی بھائی ہونے کے واسطے اخیانی بھائی والے حصے کا وارث ہوگا اگرچہ وہ چچا زاد بھی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والی دو بہنیں حقیقی، شوہر اور ایک اخیانی بھائی چھوڑ جائے تو اس کا عزم زاد بھی ہو تو اس صورت میں بہنوں کو دو تنہائی، شوہر کو نصف اور اخیانی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا اور چچا زاد ہونے کی بنا پر اس کا حصہ ساقط نہیں ہوگا۔ اگر مرنے والی شوہر، ماں اور ایک اخیانی بہن اور چند حقیقی بھائی چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اخیانی بہن کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ حقیقی بھائیوں کو مل جائے گا۔

یہاں حقیقی بھائی ماں کی بنا پر اخوت والے تعلق سے پیدا ہونے والے حصے کے حق دار نہیں ہوتے کہ ماں کی نسبت میں وہ اخیانی بہن کے ساتھ شریک ہیں بلکہ انہیں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ ملا ہے۔ اس لیے ماں باپ کے ذریعے میت کے ساتھ ان کی قرابت صرف ان کے عصبہ ہونے کی تاکید کر رہی ہے۔ اس لیے اس قرابت کی بنیاد پر وہ ذوی الفروض بننے کے مستحق نہیں ہوں گے۔ دوسری طرف چچا زاد کی میت کے ساتھ ماں کے واسطے سے قرابت اسے اخیانی بھائی کی حیثیت سے ذوی الفروض بن کر اپنے حصے کے استحقاق سے خارج نہیں کر سکتی۔ نیز یہ صورت عصبہ ہونے کی جہت کی تاکید پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو یہ ضرور ہو جاتا کہ وہ یعنی اخیانی بھائی صرف عصبہ بن کر ہی ترکہ میں کسی حصے کا حق دار ہو سکتا جس طرح کہ حقیقی بھائی بہن عصبہ بن کر ہی ترکہ میں حصہ پاتے ہیں اور ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ اپنی قرابت کی بنیاد پر اخیانی بھائی بہنوں کا حصہ نہیں پاتے۔

مرنے والے پر فرض ہوا اور اس نے وصیت بھی کی ہو اس کے حکم کا بیا

ارشاد باری ہے (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّي بِهَا أَوْ ذَيْنِ) حارث نے حضرت علی سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ”تم قرآن میں دین یعنی فرض سے پہلے وصیت کا ذکر پڑھنے ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت کے اہرار سے پہلے فرض کی ادائیگی کا فیصلہ دیا تھا“

الوہر جصاص کہتے ہیں کہ اہل اسلام کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے وہ اس لیے کہ مذکورہ بالا ارشاد باری کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں یعنی دین اور وصیت کے بعد میراث کی تقسیم عمل میں آئے گی۔ اس مقام پر حرف او مذکورہ دونوں باتوں میں سے ایک کا فائدہ نہیں دے رہا ہے بلکہ دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے کہ یہ ارشاد باری اس جملے سے مستثنیٰ ہے جس کا میراث کی تقسیم کے سلسلے میں ذکر ہوا ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے کہ جب حرف اذ نفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ حرف داؤ کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے۔ (وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ مِنْهُمُ اَنْفَمَا اَدْكُمُوْا، ان میں سے کسی گنہگار اور ناشکرے کی بات نہ مانیے)۔ اسی طرح قول باری ہے (وَحَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شَعْوَاهُمْ اَلَا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمْ اَوَّلَ الْحَوَايَا اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَنَتِهِمْ، اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) ان مواقع میں حرف اذ حرف داؤ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی طرح قول باری (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّي بِهَا أَوْ ذَيْنِ) چونکہ استثناء کے معنی میں ہے اس لیے گویا یوں فرمایا گیا ”مگر یہ کہ میت کی کوئی وصیت یا اس پر کوئی فرض ہو اس صورت میں میراث کی تقسیم ان دونوں چیزوں کی ادائیگی کے بعد عمل میں آئے گی“ فرض پر وصیت کے ذکر کی تقدیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ فرض ادا کرنے سے پہلے وصیت کے اہرار سے ابتداء کی جائے اس لیے کہ حرف اذ

ترتیب کو واجب نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کے ذکر کے بعد ان دونوں چیزوں کا ذکر میں یہ بتانے کے لیے کیا کہ قرض کی ادائیگی اور وصیت کے بموجب حصہ الگ کرنے کے بعد ورثہ کے حصے ادا کیے جائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والا اپنے تہائی مال کی وصیت کر جائے تو ترکے سے تہائی حصہ الگ کرنے کے بعد ورثہ کے حصوں کا بقیہ مال میں اعتبار کیا جائے گا یعنی باقی ماندہ دو تہائی میں سے میت کی بیوہ کو چوتھائی یا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔ اسی طرح بقیہ ورثہ کے حصے بھی بقیہ دو تہائی مال میں سے دیے جائیں گے ان حصوں کا تہائی مال سے کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کی مرنے والا وصیت کر گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتانے کے لیے دین اور وصیت کا ایک ساتھ ذکر فرمایا کہ ورثہ کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجراء کے بعد ہوگا جس طرح کہ ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے اگرچہ وصولی کے لحاظ سے وصیت کا حکم دین کے حکم سے مختلف ہے اس لیے کہ ترکے میں سے اگر کوئی حصہ ضائع ہو جائے تو اس ضیاع کی بنا پر ہونے والے نقصان کو ورثہ پر نیز ان لوگوں پر ڈالا جائے گا جن کے حق میں میت نے وصیت کی ہے۔ لیکن قرض کا حکم ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر میت کے متروکہ مال کا کوئی حصہ ہلاک بھی ہو جائے تو بقیہ مال میں سے اس پر عائد شدہ قرض کی پوری رقم ادا کی جائے گی خواہ باقی ماندہ سارا مال اس قرض کی ادائیگی میں صرف کیوں نہ ہو جائے۔

ایسی صورت میں ورثہ اور وصیت پانے والوں کا حق باطل ہو جائے گا۔ اس لیے وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ اس جہت سے ورثہ کی طرح ہوگا اور ایک جہت سے قرض خواہ کے مشابہ ہوگا وہ جہت یہ ہے کہ اہل میراث کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجراء کے بعد کیا جاتا ہے۔ جس طرح ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے۔

قولِ باری (مَنْ يَخْدِ صِیَّةً یَوْمَ حِجَّہِا وَ دَیْنٍ) سے یہ مراد نہیں ہے کہ 'موصیٰ لہ' (جس کے لیے وصیت کی گئی ہو) وصیت کے تحت آنے والا اپنا حصہ ورثہ کو ان کے حصے دیئے جانے سے پہلے ہی حاصل کر لے گا بلکہ ان سب کو ان کے حصے ایک ساتھ ادا کیے جائیں گے۔ گویا موصیٰ لہ اس لحاظ سے ایک وارث کی طرح ہوگا اور تقسیم سے پہلے مال کا جو حصہ ضائع ہو جائے گا اس کے نقصان کو سب کے حصوں پر ڈالا جائے گا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بتوازیر اس کی دلالت ہو رہی ہے۔

کیونکہ زیر بحث آیت میں مذکور لفظ وصیت میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے یعنی پورے مال کی وصیت کا بھی اور بعض حصے کی وصیت کا بھی۔ حضور صلی اللہ وسلم سے اس سلسلے میں ایسی روایات منقول ہیں جنہیں امت نے قبول کیا اور تنہائی مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں ان پر عمل بھی کیا۔ ایک روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور ابن ابی خلف نے، ان دونوں کو سفیان نے زہری سے انہوں نے عامر بن سعید سے، اور انہوں نے اپنے والد سے کہ ”میرے والد سخت بیمار ہو گئے“ راوی ابی ابن خلف نے جگہ کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا کہ مکہ میں بیمار ہو گئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی عیادت کے لیے تشریف لائے، انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس ڈھیر سا مال ہے اور میری وارث صرف ایک بیٹی ہے، میں دو تنہائی مال صدقہ میں نہ دے دوں؟ آپ نے نفی میں جواب دیا، پھر میں نے عرض کیا ”آدھا دے دوں؟“ آپ نے پھر نفی میں جواب دیا اور فرمایا کہ ”تنہائی مال صدقہ کر دو، اور تنہائی مال بھی بہت زیادہ ہے۔ اپنے ورثہ کو فراخی کی حالت میں چھوڑ جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگ دست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔ یاد رکھو اس سلسلے میں تم جو بھی نفقہ کرو گے اس کا تمہیں اجر ملے گا حتیٰ کہ اگر ازراہ محبت اپنے ہاتھ سے بیوی کو ایک لقمہ کھلا دو گے تو بھی تم ماجر ہو گے“ میں نے عرض کیا، ”حضور میں اپنے دارِ ہجرت یعنی مدینہ منورہ سے پیچھے نہیں مکہ میں رہ جاؤں گا؟“ (یعنی اس بیماری سے صحت یابی کی امید نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ سے اب مدینہ منورہ جا بھی نہیں سکتا) میں نے کہا آپ نے فرمایا: ”اگر تم میرے بعد زندہ رہو اور صرف اللہ کی رضا کی خاطر کوئی نیکی کی تو اللہ کے نزدیک اس سے تمہارا مرتبہ اور درجہ اور زیادہ بلند ہو جائے گا“ پھر فرمایا: ”شاید تم میرے بعد زندہ رہو حتیٰ کہ بہت سے لوگوں کو تمہاری ذات سے فائدہ پہنچے اور بہت سوں کو نقصان“

پھر آپ نے یہ دعا فرمائی: ”اے میرے اللہ! میرے صحابہ کی ہجرت کو جاری رکھو اور انہیں واپس نہ لو۔ البتہ بے چارہ سعد بن خولہ!!“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر دراصل سعد بن خولہ کے لیے افسوس کا اظہار کر رہے تھے کیونکہ ان کی وفات مکہ میں ہو گئی تھی اور وہ دوبارہ مدینہ منورہ جا نہیں سکے تھے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں بہت سے احکام و فوائد ہیں۔

اقول: یہ کہ تنہائی مال سے زائد میں وصیت جائز نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ تنہائی سے کم ہیں وصیت کرنا مستحب ہے۔ اسی بنا پر بعض فقہاء کا قول ہے تنہائی سے کم مال کی وصیت مستحب ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (والثلث کثیر) تنہائی بھی بہت زیادہ ہے۔

سوم: یہ کہ اگر مرنے والا مالی قلیل کا مالک ہو اور اس کے ورثہ فقیر و تنگ دست ہوں تو ایسی صورت میں کسی قسم کی وصیت نہ کرنا افضل ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان تدع مدنتک غنیہ غنیہ من ان تدعہم عالة یتکففون التمس۔ اپنے ورثہ کو فراخی کی حالت میں چھوڑ کر جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگ دست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے اپنے معاش کے لیے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔)

اس روایت میں وارث نہ ہونے کی صورت میں پورے مال کی وصیت کے جواز کی بھی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا ہے کہ تنہائی سے زائد کی وصیت کی ممانعت ورثہ کی خاطر کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مرض کی حالت میں صدقہ وصیت کی طرح ہے۔ اس لیے تنہائی سے زائد جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حضرت سعدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارا مال صدقہ کر دینے کے متعلق دریافت کیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کمی کرتے کرتے اسے تنہائی تک پہنچا دیا تھا۔

یہی روایت جریر نے عطاء بن السائب سے کی ہے، انہوں نے عبد الرحمن بن سلمیٰ سے اور انہوں نے حضرت سعدؓ سے کہ ”میری بیماری کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لیے شریعت لائے اور پوچھا کہ غم نے وصیت کی ہے؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو فرمایا ”کس قدر مال؟“ میں نے عرض کیا ”اتنی کہ میں سارا مال دے دیا“ فرمایا ”اولاد کے لیے کیا چھوڑو گے؟“ میں نے عرض کیا ”میری اولاد مال دار ہے، اس پر آپ نے فرمایا: ”دسویں حصے کی وصیت کر جاؤ۔“

اس کے بعد وصیت کے لیے میرے مال کے حصوں کی کمی بیشی کے سلسلے میں ہم دونوں میں سلسلہ کلام جاری رہا حتیٰ کہ آپؐ نے ”تنہائی مال کی وصیت کو جائز اور تنہائی بھی بہت زیادہ ہے“ کہا ابو عبد الرحمن کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر ہم تنہائی سے کم مال کی وصیت کو مستحب سمجھتے تھے۔ اس روایت میں حضرت سعدؓ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے عرض کیا تھا کہ سارا مال اللہ کی راہ میں وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ یہ الفاظ پہلی روایت میں بیماری کے دوران صدقہ کے الفاظ کے منافی نہیں ہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تنہائی سے زائد کی وصیت سے منع فرمایا

تو حضرت سعدؓ نے یہ خیال کیا ہو کہ بیماری کے دوران صدقہ کرنا جائز ہے، اس لیے صدقہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا جسے سن کر آپ نے انہیں فرمایا کہ تنہائی مال تک محدود رکھنے کے سلسلے میں صدقہ کا حکم بھی وہی ہے جو وصیت کا ہے۔

یہ روایت حضرت عمران بن حصینؓ کی اس روایت کی طرح ہے جس میں انہوں نے اپنی موت کے قریب اپنے چھ غلام آزاد کر دیئے تھے۔ زیر بحث روایت کی ایک اور بات یہ ہے کہ انسان اپنے اہل و عیال پر جو کچھ خرچ کرتا ہے اسے اس کا بھی اجر ملتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ہمہ کے طور پر کوئی چیز دے دے تو اسے واپس لے لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس ہمہ کی حیثیت صدقہ کی طرح ہے اس لیے کہ وہ اس ہمہ کی بنا پر عند اللہ اجر و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (اِذَا عَطَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ عَطِيَّةً فَهِيَ كَهَدْيَةٍ) جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی عطیہ دے دے تو یہ اس شخص کے لیے صدقہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت سعدؓ کا یہ کہنا کہ ”میں اپنی ہجرت سے پیچھے رہ جاؤں گا“ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی موت مکہ مکرمہ میں واقع ہوگی جہاں سے انہوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تھی، (چونکہ انہیں بیماری سے صحت یاب ہونے کی امید نہیں تھی اس لیے انہوں نے یہ کہا تھا، بیماری کی وجہ سے وہ مدینہ منورہ کا سفر بھی نہیں کر سکتے تھے) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین حضرات کو ذی الحجہ کی تیئیسویں تاریخ کے بعد مکہ مکرمہ میں تین دن سے زائد قیام کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ آپ نے حضرت سعدؓ کو یہ اطلاع دی تھی کہ وہ آپ کے بعد بھی زندہ رہیں گے جتنی کہ اللہ تعالیٰ ان کی ذات سے بہت سوں کو فائدہ پہنچائے گا اور بہت سوں کو نقصان پہنچانے والا ہوگا۔

حضرت سعدؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی زندہ رہے اور بلادِ عجم یعنی ایران و عراق کا علاقہ آپ کے ہاتھوں فتح ہوا اور کسریٰ کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ وہ غیب کی باتیں تھیں جن کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں تھا۔

بہیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عبد اللہ عبد اللہ بن حاتم غلبی نے، انہیں عبد الاعلیٰ بن واصل نے، انہیں اسماعیل بن صبیح نے، انہیں مبارک بن حسان نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے نفل کرتے ہوئے فرمایا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (يَا اَبْنَادِمْر! اَتَشْتَانِ لَيْسَتْ لَكَ وَاحِدَةٌ مِنْهَا جَعَلْتَ لَكَ نَفْسِيًّا

فی مالہ حین اخذت بکظک لالہدک و ازیکک و صلاۃ عبادی علیک بعد انقضاء اجلک -

اسے ابن آدم! دو چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک پر بھی تجھے اختیار حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ میں نے اس وقت تیرے مال میں تیرے لیے ایک حصہ رہنے دیا۔ جب میں نے تجھے پاک صاف کرنے کے لیے حلق میں نیری سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا یعنی نیری روح قبض کر لی اور دوسری یہ کہ نیری وفات کے بعد میری بندوں کی تیرے لیے دعائیں تجھ تک پہنچتی رہتی ہیں۔

اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کی وفات کے وقت اس کے مال کا ایک حصہ اس کا ہوتا ہے۔ سارا مال اس کا نہیں ہوتا۔ یعنی وہ مال کے ایک حصے (تہائی) کا مالک ہوتا ہے جس میں وہ صدقہ یا وصیت کر سکتا ہے۔ سارے مال کا نہیں کر سکتا۔

بہیں محمد بن احمد بن شعیبہ نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن صالح بن النطاح نے، انہیں عثمان نے کہ میں نے طلحہ بن عمرو سے سنا کہ انہیں عطار نے حضرت ابو سہرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ اعطا کونثنا موالکم فی اخصا عمار کھ زیادۃ فی اعمالکم، اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہیں تمہارے تہائی مال کا مالک بنا دیا ہے۔ اور یہ تمہارے اعمال میں ایک زائد چیز کا اضافہ ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ وہ روایات جو وصیت کو تہائی مال تک محدود رکھنے کی موجب ہیں ہمارے نزدیک تو ان کا درجہ رکھتی ہیں اور یہ تو ان پر موجب علم ہے کیونکہ اہل اسلام نے ان روایات کو قبول کیا ہے۔ اور یہ آیت وصیت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی سراد کو بیان کرتی ہیں کہ وصیت تہائی مال تک محدود ہے۔ قول باری (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيْ بِهَا اَوْ دِيْنٍ) کی اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص کے ذمے کسی کا فرض نہ ہو اور اس نے وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا سارا مال اس کے ورثہ کو مل جائے گا نیز یہ کہ اگر اس پر زندگی میں حج فرض ہو چکا ہو یا زکوٰۃ عائد ہو چکی ہو تو ورثہ پر ان کی ادائیگی واجب نہیں ہوگی ہاں اگر وہ ان کی ادائیگی کی وصیت کر جائے تو ورثہ کے لیے تہائی مال کے اندر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ کفارات اور نذور کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حج ایک دین ہے، اسی طرح مال میں عائد ہونے والا ہر فرض دین ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ شعم کی اس خاتون کو جس نے آپ سے اپنے باپ پر فرض ہونے والے حج کو اس کی طرف سے ادا کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ فرمایا تھا اِذَا مِيتَ لَوْ كَانَ عَلٰی اَبِيْكَ دِيْنٌ فَقَضِيْهِ اِذَا كَانَ يَجِزِيْ نِمْھارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے باپ پر فرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں۔

تو آیا اس کی طرف سے ادا نہ ہو جاتا۔

اس پر خاتون نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (خَدِیْنُ اللہِ اِحقُّ بِالْقَضَاءِ) تو پھر اللہ کا دین ادا کرنا زیادہ ضروری ہے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حج کو دین اللہ کا نام دیا اور اس اسم یعنی دین کو ایک فیہ یعنی اللہ کے سامنے منقید کر کے بیان فرمایا اس لیے اس منقید اسم میں اطلاق یعنی مطلق دین شامل نہیں ہوگا۔

جبکہ قول باری (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوْصِي بِهَا اَوْ ذَرٰیْنِ) کا تقاضا یہ ہے کہ ترک کی تقسیم کی ابتداء اس چیز سے کی جائے جو علی الاطلاق دین کہلاتی ہے اس لیے اس کے تحت وہ دین نہیں آئے گا جسے صرف مقید صورت میں دین کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت اور شرع میں بہت سے اسماء مطلق ہوتے ہیں اور بہت سے منقید جس کی بنا پر مطلق کو ان ہی چیزوں پر محمول کیا جاتا ہے جن پر ایک اسم علی الاطلاق واقع ہوتا ہے ہماری اس وضاحت کی بنا پر جب آیت ان فرضوں کو شامل نہیں جو حق اللہ ہیں تو قول باری (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوْصِي بِهَا اَوْ ذَرٰیْنِ) کا اقتضایہ ہے کہ جب مرنے والے نے کوئی وصیت نہیں کی اور اس کے ذمے کسی کا فرض بھی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں اس کے ورثاء اس کے تمام ترکے کے مستحق ہوں گے۔

حضرت سعد کی گذشتہ روایت بھی اس پر دلالت کر رہی ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ آیا میں اپنے سارے مال کا صدقہ کر سکتا ہوں؟ ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں ”آیا میں اپنے سارے مال کی وصیت کر سکتا ہوں؟“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا تھا کہ تنہائی مال بھی بہت زیادہ ہے؟ اس ارشاد میں آپ نے حج، زکوٰۃ اور اس طرح کے دوسرے حقوق اللہ کو مستثنیٰ نہیں کیا تھا۔ نیز تنہائی مال سے زائد کے صدقے اور وصیت سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر میرے والا اللہ کے ان حقوق کی ادائیگی کی وصیت کر جائے گا تو وہ بھی تنہائی مال کے اندر جاری ہوگی۔

اس پر حضرت ابوہریرہ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہارے اموال میں سے تنہائی حصہ تمہیں عطا کر دیا اور یہ بات تمہارے اعمال میں ایک اور چیز کا اضافہ ہے اسی طرح اس پر حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کر رہی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ ”اے انسان میں نے جس وقت حلق میں نیرے سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا اس وقت نیرے لیے نیرے مال میں سے ایک حصہ مقرر کر دیا۔ یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مرنے والے کا اگرچہ فرض شدہ زکوٰۃ، حج اور دوسری فرضی عبادات کے متعلق وصیت کرنا واجب ہے۔ لیکن اس وصیت کا جواز صرف تنہائی مال کے اندر ہے۔

وارث کے لیے وصیت کر جانے کا بیان

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد الوہاب بن نجہ نے، انہیں ابن عیاش نے، شریعہ بن مسلم سے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابو امامہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرمانے ہوئے سنا ہے کہ۔

(ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه خلاصية لوارثه) اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق عطا کر دیا ہے اس لیے وارث کیلئے کوئی وصیت نہ کی جائے۔ عمرو بن خارّجہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (الاوصیۃ لوارث الا ان تجیزھا الورثۃ) کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے الا یہ کہ دوسرے ورثہ میں اس وصیت کی اجازت دے دیں۔

ابن سیر نے حجۃ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو خطبہ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ (الاوصیۃ لوارث) وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں جس طرح وصیت کو نہائی مال تک محدود رکھنے کے وجہ کی روایت بکثرت نقل ہو کر خبر مستفیض بن گئی ہے اسی طرح وارث کے لیے کسی قسم کی وصیت نہ کرنے کی روایت نے بھی خبر مستفیض کی شکل اختیار کر لی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں خبر مستفیض ہونے اور ان پر فقہاء کے عمل کرنے نیز انہیں قبول کر لینے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک ان کی حیثیت خبر متواتر کی سی ہے جو علم کا موجب ہوتا ہے اور جس سے شک و شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

عمرو بن خارّجہ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الا ان تجیزھا الورثۃ) الا یہ کہ دوسرے ورثہ بھی اس کی اجازت دے دیں، اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر دوسرے ورثہ نہائی سے زائد کی اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ جائز ہو جائے گی اس صورت میں اس وصیت کی حیثیت وارث کی طرف سے ہبہ کی نہیں ہوگی بلکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے وصیت کی ہوگی۔ اس لیے کہ وارث

کی طرف سے ہمہ مورد یعنی مرنے والے کی طرف سے اجازت کی صورت نہیں ہوتی۔
 ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں عبد اللہ بن عبد الصمد نے، انہیں محمد بن عمر نے، انہیں
 یونس بن راشد نے عطار خراسانی سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباس سے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا وصیۃ لوارث الا ان تشاء) الورثۃ، کسی وارث کے لیے کوئی وصیت
 نہیں البتہ اگر دوسرے ورثہ ایسا چاہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے جس نے تہائی
 سے زائد کی وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں اس کے دوسرے ورثہ اس پر رضا مند ہو گئے ہوں یا اس
 نے اپنے بعض ورثہ کے لیے وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں باقی ورثہ نے اس کی اجازت دیدی ہو
 امام ابو حنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، حسن بن صالح، عبید اللہ بن الحسن اور امام
 شافعی کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک دوسرے ورثہ اس شخص کی موت
 کے بعد بھی اس کی اجازت نہ دے دیں۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، اور عثمان البتی کا قول ہے کہ دوسرے ورثہ کے لیے مورث کی موت کے بعد
 اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور وصیت درست رہے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک
 سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ جب مرنے والا اس سلسلے میں اپنے ورثہ سے اجازت حاصل کرے تو
 ہر وارث اس مرنے والے سے جدا ہو جائے گا جس طرح کہ بیٹا اپنے باپ سے، بھائی اور چچا زاد بھائی
 اس سے جدا ہو جاتے ہیں جو درحقیقت اس کے عیال میں نہیں ہوتے۔ اس لیے ان ورثہ کو اپنے
 قول سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن مرنے والے کی بیوی، اس کی وہ بیٹیاں جو ابھی اس
 سے جدا نہیں ہوئیں یعنی ابھی تک ان کی شادیاں نہ ہوئی ہوں اور ہر وہ فرد جو اس کے عیال میں ہو تو وہ
 بالغ ہو چکا ہو، ایسے ورثہ کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار ہوگا۔ لیث بن سعد کا بھی اس بارے
 میں وہی قول ہے جو امام مالک کا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر دوسرے ورثہ اس شخص کی وفات کے بعد بھی اس وصیت کی اجازت
 دے دیں تو تمام فقہاء کے نزدیک یہ وصیت جائز ہو جائے گی نیز ابوبکر جصاص کی یہ بھی رائے ہے کہ
 جب دوسرے ورثہ کو میت کی زندگی میں اس وصیت کے نسخ کرنے کا اختیار نہیں تھا سہی سر، ان کی
 اجازت بھی قابل عمل نہیں ہوگی کیونکہ میت کی وفات سے پہلے ورثہ کسی چیز کے بھی سوار نہیں بنے
 تھے۔ واللہ اعلم۔

کوئی وارث نہ ہونے کی صورت میں سارے مال کی وصیت کا بیان

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو اور اس نے سارے مال کی وصیت کر دی ہو تو ایسی وصیت جائز ہے۔ شریک بن عبد اللہ کا بھی یہی قول ہے امام مالک، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ایسی صورت میں بھی صرف تنہائی مال کی وصیت جائز ہوگی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے قول باری (وَالَّذِينَ عَاقَدْتَ اِيْمًا تَاْمُرُوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ) کی دلالت کا ذکر سابقہ ابواب میں کر دیا ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حلف اور معاہدہ کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ معاہدے کی یہ صورت ہوتی تھی کہ ایک شخص کسی دوسرے کے سانپھ یہ معاہدہ کرتا کہ اگر اس کی وفات ہو جائے گی تو یہ دوسرا شخص اس کی میراث کے مقرر شدہ حصے کا وارث ہوگا۔ یہ حصہ تنہائی یا اس سے بھی زائد ہوتا تھا۔ ابتدائے اسلام میں اس صورت پر عمل درآمد ہوتا رہا اور یہ طریقہ باقی رہا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالَّذِينَ عَاقَدْتَ اِيْمًا تَاْمُرُوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ) کے ذریعے اسے فرض کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ آیتیں نازل فرمائیں (لِّلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُونَ) اور (يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِهِ لِلَّذِيْ ذَكَرَ مِثْلُ حَظِّ الْاُنثٰى) اور (وَالَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ اَوْلٰى مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ذوی الارحام کو حلیفوں سے بڑھ کر حق دار قرار دیا لیکن حلیفوں کی میراث کو بالکلیہ باطل نہیں ٹھہرایا بلکہ ذوالانساب یعنی رشتہ داروں کو ان کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا جس طرح کہ بیٹے کو بھائی کے مقابلے میں اولیٰ ٹھہرایا۔ اس لیے اگر کسی انسان کے رشتہ دار نہ ہوتے تو اس کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ معاہدے کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کے اصول کے مطابق اپنا مال اپنے حلیف کو دے دیتا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مَنْ بَدَلَ وَصِيَّتَهُ يُوْصِيْ بِهَا اَوْ ذِيْنِ) کے ذریعے وصیت کے بعد میراث میں

کے متعلق کوئی علم نہ ہوتا تو اس کے قبیلے والے اس کی میراث کے حق دار ہونے کیونکہ دوسروں کے مقابلے میں یہ لوگ اس کے زیادہ قریب ہوتے۔ اب جبکہ اس کے مال کا استحقاق بیت المال کو حاصل ہو گیا اور امام المسلمین کو ہر اس شخص پر اسے صرف کرنے کا اختیار مل گیا جسے وہ اس کا اہل سمجھتے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مسلمانوں کو اس کا یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا اور جب انہیں میراث کی بنا پر یہ مال نہیں ملا بلکہ امام المسلمین کو اسے اپنی صوابدید کے مطابق اس وجہ سے صرف کرنے کا اختیار مل گیا کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے تو پھر اس کا اصل مالک اپنی صوابدید کے مطابق اسے صرف کرنے کا زیادہ حق دار ہے۔

ایک اور بہت سے دیکھیے، جب مسلمانوں کو یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا تو اس کی مشابہت اس تنہائی مال کے ساتھ ہوگی جس کی مرنے والا وصیت کر جاتا ہے اس تنہائی مال میں کسی کی میراث نہیں ہوتی اور اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ جس پر چاہے صرف کرے، اسی طرح وارث نہ ہونے کی صورت میں باقی ماندہ دو تنہائی مال کا بھی حکم ہونا چاہیے کہ مالک اسے جس پر چاہے صرف کر ڈالے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن نافع نے روایت: ان کی ہے۔ انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں حمید بن زید نے، انہیں سفیان نے، انہیں ابوبکر نے کہ میں نے نافع کو عبد اللہ بن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اما حق امری مسلولہ مال یوصی فیہ تمر علیہ اللیلۃ الا و وصیتہ عندا مکتوبہ کسی مسلمان کو جس کے پاس مال ہو اور اس نے اس مال میں وصیت کی ہو، یہ بات زرب نہیں دیتی کہ اس پر دو راتیں گزر جائیں اور اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مال کے ایک حصے کی وصیت اور پورے مال کی وصیت کے جواز کی مقتضی ہے لیکن وارث ہونے کی صورت میں اس کے ایک حصے یعنی تنہائی تنگ وصیت کو محدود رکھنے کے وجوب پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے وارث کی عدم موجودگی میں پورے مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں لفظ کو اس کے ظاہر اور مقتضی پر رکھا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

وصیت میں ضرر رسانی کا بیان

قولِ باری ہے (عَيَّرَ مَقَارًا وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ، بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو، یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے) البکر جصاص کہتے ہیں کہ وصیت میں ضرر رسانی کی کئی صورتیں ہیں اول یہ کہ وصیت میں کسی اجنبی کے لیے اپنے پورے یا بعض مال کا اقرار کرے۔ یا اپنے ذمے کسی کے قرض کا اقرار کرے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اور مقصد یہ ہو کہ میراث کو اس کے وارث اور حق دار سے روک دے۔

دوم یہ کہ اپنی بیماری میں کسی دوسرے کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار کر لے تاکہ قرض کا یہ رقم اس کے وارث کو نہ مل سکے۔ سوم یہ کہ اپنی بیماری میں اپنا سارا مال کسی غیر کے ہاتھ فروخت کر کے اس کی قیمت کی وصولی کا اقرار کر لے، چہاں یہ کہ بیماری کے دوران اپنا مال ہبہ کر دے یا تہائی سے زائد مال صدقہ کر دے۔ اور اس طریقے سے ورثہ کو نقصان پہنچا دے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اپنے اختیار سے تجاویز کرتے ہوئے جائز وصیت سے زائد مال کی وصیت کر جائے جبکہ جائز وصیت تہائی مال کے اندر ہوتی ہے۔

یہ تمام وجوہ وصیت میں ضرر رسانی کی صورتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات حضرت سعد سے اپنے ارشاد کے ضمن میں بیان کر دی ہے کہ (الثلث، والثلث کثیر، انا لَکُ سَدْعُ دَرْتَمَنٍ اَعْدِيَاءُ خَيْرٌ مِّنْ اَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن المصری نے، انہیں عبد الصمد بن حسان نے، انہیں سفیان ثوری نے، داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے، انہوں نے ابن عباس سے کہ ”وصیت میں ضرر رسانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے“

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا، فرمایا ”وصیت کے معاملے میں“ (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا مِّنْ حَيْثُ يَشَاءُ) (مائدہ ۸۵)

لَعَصَى اللَّهِ ذَكَرَ سُجُكَهُ، اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا، فرمایا: وصیت کے معاملے میں ہمیں عبدالماتی نے روایت بیان کی، انہیں قاسم بن زکریا اور محمد بن لیث نے، ان دونوں کو حمید بن زنجویہ نے، انہیں عبد اللہ بن یوسف نے، انہیں المغیرہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاخضر فی الوصیۃ من الکبائر، وصیت میں ضرر رسائی کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں طاہر بن عبد الرحمن بن اسحاق قاضی نے، انہیں یحییٰ بن معین نے، انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے اشعث سے، انہوں نے شہر بن حوشب سے، انہوں نے حضرت ابو سہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الرجل لیعمل بعمل اهل الجنة سبعین سنة فاذا ادعى حاف فی وصیته فیختم له بشرعہ فیدخل النار، والرجل لیعمل بعمل اهل النار سبعین سنة فیعدل فی وصیته فیختم له بنجیرہ فیدخل الجنة۔ ایک شخص ستر برسوں تک جنتیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن جب وصیت کرتا ہے تو اس میں نجاب داری سے کام لیتا ہے جس کی وجہ سے بدترین عمل پر اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ جہنم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور ایک شخص ستر برسوں تک جہنمیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن اپنی وصیت میں عدل و انصاف سے کام لیتا ہے جس کی وجہ سے اس کا خاتمہ بہترین عمل پر ہو جاتا ہے۔ اور وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کی درج ذیل آیات کی حضرت ابن عباسؓ نے تواتر کی ہے وہ اس کی عین مصداق ہے:

(ذَٰلِكَ حُدُّهُ اللَّهُ وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) اور (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) حضرت ابن عباسؓ نے دونوں آیتوں کی تاویل میں فرمایا ”وصیت کے معاملے میں“

نسب کے باوجود میراث سے محروم رہنے والوں کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي ذُلِّكُمْ) اور اس پر معطوف تقسیم میراث کا تعلق آیت میں مذکور افراد میں سے بعض کے ساتھ مخصوص ہے اور بعض کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر ان بعض میں سے کچھ تو ایسے ہیں جن کے حکم پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔

منتفق علیہ افراد کی تفصیل یہ ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، اسی طرح غلام کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز قتل عمد کا مرتکب بھی وراثت کے حق سے محروم ہو جاتا ہے۔ ہم نے سورہ بقرہ میں ان سب کی میراث اور اس سے متعلق اتفاقی اور اختلافی مسائل کو پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ آیا مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مزدکی میراث بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

پہلے مسئلے میں ائمہ صحابہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان اور کافر ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے اکثر تابعین اور فقہائے امصار کا یہی قول ہے۔ شعبہ نے عمر بن ابی حکیم سے، انہوں نے ابن بابہ سے، انہوں نے یحییٰ بن یعمر سے، انہوں نے ابوالاسود الدؤلی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ میں تھے ان کے سامنے مسئلہ پیش ہوا کہ ایک یہودی مر گیا ہے اور اس کا مسلمان بھائی رہ گیا ہے۔ حضرت معاذؓ نے اس موقع پر فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الاسلام یزید ولا ینقص۔ اسلام بڑھتا ہے گھٹتا نہیں)۔

ابن شہاب نے داؤد بن ابی ہند سے روایت کی ہے کہ مسروق نے ایک دفعہ کہا کہ اسلام میں اس فیصلے سے بڑھ کر تعجب انگیز کوئی فیصلہ نہیں ہوا جو حضرت معاذؓ نے کیا تھا۔ آپ مسلمان کو یہودی اور نصرانی کا وارث قرار نہ دیتے تھے لیکن کسی یہودی یا نصرانی کو مسلمان کا وارث نہیں تسلیم کرتے تھے۔

اہل شام نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ داؤد کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز شام تشریف لائے تو آپ نے اس مسئلے میں لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا۔ بنیہیم نے محالد سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اس مسئلے کے متعلق اپنے گورنر زیاد کو لکھا۔

زیاد نے قاضی شریح کو پیغام بھیج کر اس کی روشنی میں فیصلے کرنے کا حکم دیا ہے۔ قاضی صاحب اس سے پہلے مسلمان کو کافر کا وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن زیاد کے حکم کی روشنی میں اس کے مطابق فیصلے کرنے لگے۔ البتہ جب وہ اس قسم کا کوئی فیصلہ سنا تے تو ساتھ یہ ضرور کہہ دیتے کہ یہ امیر المؤمنین (حضرت معاویہؓ) کا فیصلہ ہے۔

زہری نے علی بن الحسین سے، انہوں نے عمر بن عثمان سے، انہوں نے حضرت اسامہ بن زید سے روایت کی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یتوارث اہل ملتین شتی، دو مختلف ملتوں کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے)۔

ایک روایت میں ہے (لا یرث المسلمون الکافر ولا المسلمون المسلم، مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا)۔

عمر بن شعبی نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اہل ملتین، دو مذاہب کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے) یہ روایات مسلمان سے کافر کی اور کافر سے مسلمان کی توریث کی نفی کرتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کوئی بات مروی نہیں ہے۔ اس لیے مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کو ساقط کرنے میں ان کے حکم کو ثابت اور حکم تسلیم کیا جائے گا۔

روگنی حضرت معاویہؓ کی روایت تو اس میں یہ مسئلہ مراد ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الا یسآن یزید ولا ینقص) کا مفہوم و مطلب بیان ہوا ہے۔ جسے تاویل کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ تاویل کسی نص اور توقیف کو ختم نہیں کر سکتی۔ بلکہ تاویل کو اس معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو منصوص علیہ ہو اور اسے اس کے موافق مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے، مخالف مفہوم پر محمول نہیں کیا جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں یہ احتمال ہے کہ آپ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں "جو شخص مسلمان ہو جائے گا اسے اس کے اسلام پر رہنے دیا جائے گا اور جو شخص اسلام سے باہر ہو جائے گا اسے پھر اسلام کی طرف لوٹا دیا جائے گا"۔ جب اس روایت میں یہ بھی احتمال ہے اور حضرت معاویہؓ کے اختیار کردہ مفہوم کا بھی احتمال ہے تو پھر ضروری ہے کہ اسے حضرت اسامہؓ کی روایت کے مفہوم پر محمول کیا جائے

جس میں مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کی ممانعت کر دی گئی ہے۔

کیونکہ کسی نص کو تاویل اور احتمال کی بنا پر رد کر دینا جائز نہیں ہے۔ خود احتمال میں حجت اور دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ ایک مشکوک بات ہوتی ہے اور اسے اپنے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے احتمال پر استدلال کی بنیاد رکھنا غلط اور ساقط ہے۔ مسروق کا یہ قول کہ ”اسلام میں کوئی فیصلہ ایسا نہیں کیا گیا جو حضرت معاویہ کے اس فیصلے سے زیادہ تعجب انگیز ہو جس میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا گیا خود اس مسلک کے بطلان پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ مسروق نے یہ بتایا ہے کہ یہ فیصلہ اسلام میں ایک نیا فیصلہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کے اس فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا تھا۔

اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت معاویہ کے فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا۔ دوسری طرف حضرت معاویہ کے لیے صحابہ کرام کی مخالفت جائز نہیں تھی بلکہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ان کا قول ساقط ہے۔ اس کی تائید داؤد بن ابی ہند کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے شام کے لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا تھا۔ واللہ اعلم۔

مرتد کی میراث

مرتد کی میراث کے بارے میں جو اس نے حالت اسلام کی کمائی کے نتیجے میں چھوڑ دی ہو سلف میں منتلا رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بھری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، جابر بن زید، عمر بن عبدالعزیز، حماد بن الحکم، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، ابن شبرمرہ، ثوری، اوزاعی اور شریک کا قول ہے کہ اس مرتد کی موت یا ارتداد کی بنا پر قتل ہو جانے کی صورت میں اس کے مسلمان ورثہ اس کی میراث کے حق دار ہوں گے۔

ربیعہ بن عبدالعزیز، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس کی میراث بیت المال میں جائے گی۔ قتادہ اور سعید بن ابی عمرو کا قول ہے کہ اس نے اسلام چھوڑ کر جو دین اختیار کیا ہے اگر اس کے ورثہ کا دین بھی وہی ہو تو اس کی میراث ان ورثہ کو مل جائے گی مسلمان ورثہ کو نہیں ملے گی۔ قتادہ نے اس قول کی روایت حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی کی ہے۔

لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کی میراث اس کے مسلمان ورثہ کو مل جائے گی۔ پھر حالت ارتداد میں اس شخص کی کمائی ہوئی میراث کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے کہ اس کی موت یا قتل ہو جانے کی صورت میں اس کی یہ میراث کسے ملے گی۔ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی ساری کمائی کو فنی شمار کیا جائے گا۔

ابن شبرمرہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور اوزاعی سے ایک روایت کے مطابق ارتداد کے بعد اس کی ساری کمائی ہوئی میراث بھی اس کے مسلمان ورثہ کو مل جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (يُؤْتِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) مرتد سے مسلمان کے وارث ہونے کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مسلمان میت اور مرتد میت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت اسامہ بن زید کی روایت (لایسوث المسلم الکافر) آیت کے عموم کی اس طرح تخصیص کرتی ہے جس طرح اس نے مسلمان سے کافر کی وراثت کی تخصیص کر دی ہے۔ یہ روایت اگرچہ آحاد میں شمار ہوتی ہے لیکن چونکہ اسے سند قبولیت حاصل ہوئی ہے اور مسلمان سے کافر کی وراثت کی ممانعت میں لوگوں نے اس پر عمل بھی کیا ہے اس لیے اس کی حیثیت ایک طرح سے خبر متواتر کی ہو گئی ہے۔

پھر آیت میراث متفقہ طور پر بعض مذکورین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس لیے اس جیسی صورت کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار آحاد بھی قابل قبول ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت اسامہ کی روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ آتے ہیں (لا یتوارث اهل ملتین) لایسوث المسلم الکافر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اس سے مراد دو مختلف ملتوں یعنی مذاہب والوں کے درمیان توارث کا اسقاط ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ارتداد خود کوئی مستقل مذہب و ملت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص اسلام چھوڑ کر نصرانیت یا یہودیت اختیار کر لیتا ہے تو اسے اس حالت پر رہنے نہیں دیا جائے گا بلکہ یا تو توبہ کر کے پھر داخل اسلام ہو جائے گا یا اس کی گردن اڑا دی جائے گی، اس لیے اس پر یہودیت یا نصرانیت کو ماننے والوں کے احکام جاری نہیں ہوں گی اور اسے یہودی یا نصرانی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگرچہ وہ اہل کتاب کے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہے لیکن اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہوگا اور عورت ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ کہ ارتداد خود کوئی مستقل ملت نہیں ہے۔ اور حضرت اسامہ کی روایت دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت تک محدود ہے۔

یہ بات ان کی ایک اور مفصل روایت میں بیان کی گئی ہے جسے بشیم نے زہری سے نقل کیا ہے انہیں علی بن الحسین نے عمر بن عثمان سے اور انہوں نے حضرت اسامہ سے بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اهل ملتین شتی، لایسوث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ایک اصولی بات ہے کہ مرتد کی ملکیت ارتداد کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مر جائے یا قتل ہو جائے تو یہ ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو جائے گی۔

اسی بنا پر آپ مرتد کے اپنے اس مال میں تصرف کو جائز قرار نہیں دیتے جو اس نے حالتِ اسلام میں کمائے ہوں جبکہ امام صاحب کا اصول یہ ہے تو زیر بحث مسئلے میں آپ نے کسی مسلمان کو کسی کافر کا وارث قرار نہیں دیا اس لیے کہ ایسے کافر یعنی مرتد کی ملکیت اپنے مال سے اسی وقت زائل ہو گئی تھی۔ جب اس نے اسلام کا دامن چھوڑا تھا بلکہ آپ نے ایک مسلمان کو اس شخص کا وارث قرار دیا جو کبھی مسلمان تھا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا وضاحت کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے مرتد کی زندگی میں ہی اس کی وراثت وراثہ کے حوالے کر دی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی زندہ کی توریث میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَأُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ إِلَىٰ آلِهِم بِأَمْوَالِهِمْ وَأُولَٰئِكَ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) اور اللہ نے تمہیں ان کی سر زمین، ان کے مکانات اور ان کے اموال کا وارث بنا دیا، حالانکہ وہ لوگ جن کی طرف آیت میں اشارہ ہے اس آیت کے نزول کے وقت زندہ تھے اس میں ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ ہم نے مرتد کی موت کے بعد اس کا مال اس کے وراثہ کو منتقل کیا اس لیے اس میں زندہ کی توریث والی کوئی بات نہیں پائی گئی۔

معترض کو الزامی جواب کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب آپ نے ایسے شخص کا مال بیعت المال کے حوالے کر دیا تو گویا آپ نے اس کے کفر کی حالت میں مسلمانوں کی جماعت کو اس کا وارث بنا دیا اور جب وہ مرتد ہو کر دارالہرب بھاگ جائے تو آپ نے اس کی زندگی میں ہی اس کا وارث قرار دے دیا۔

ایک پہلو اور بھی ہے کہ جب مسلمان صرف اسلام کی بنا پر ایسے شخص کے مال کے مستحق قرار پاتے ہیں تو پھر اس کے رشتہ دار وراثہ میں اسلام اور رشتہ داری کی دو صفات یکجا ہو گئیں۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار دیئے جائیں کیونکہ یہ لوگ دو اسباب کی بنا پر حقیقی دارین رہے ہیں جبکہ عام مسلمان صرف ایک سبب کی بنا پر یہ حق پاسکتے ہیں۔

یہ دو اسباب جو اس کے مسلمان وراثہ میں جمع ہو گئے ہیں اسلام اور قرابت داری ہیں۔ اس لحاظ سے اس کی حیثیت دوسرے تمام مسلمان وفات شدہ افراد کے مشابہ ہو جائے گی۔ جب اس کے مال پر مسلمانوں کا استحقاق ہو گیا تو پھر وہ مسلمان جس میں اسلام کے ساتھ قرب نسب بھی موجود ہو اس مسلمان

کے مقابلے میں اس کے مال کا زیادہ حق دار ہوگا جس میں قرب نسب موجود نہ ہو۔
اگر اس پر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ آپ کی بیان کردہ علت ذمی کے مال سے مسلمان کی توثیق کو واجب کر دیتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واجب نہیں ہوتی اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد اس کے مال کا استحقاق اسلام کی بنیاد پر نہیں ہوتا اس لیے کہ سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ اس کے ذمی وراثت مسلمانون کے مقابلے میں اس کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں جبکہ تمام فقہاء ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتد کے مال کا استحقاق اسلام کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

یہ اور بات ہے کہ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی جماعت اس کے مال کی وارث ہوگی جبکہ کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس کے مسلمان وراثت اس کے مال کے حق دار ہوں گے جب اسلام کی بنیاد پر اس کے مال کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اس کی مشابہت مسلمان میت کے مال کے ساتھ ہو گئی جبکہ اسلام کی بنیاد پر اس مسلمان کے مال میں دوسرے مسلمانوں کا استحقاق پیدا ہو گیا تو ایسے مسلمان جن میں قرب نسب بھی پایا گیا وہ دوسرے مسلمانوں کے مقابلے میں اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار پائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی ذمی اگر مال چھوڑ کر مر جائے لیکن اس کا کوئی وارث نہ ہو جس کا تعلق اس کے مذہب سے ہو، البتہ اس کے مسلمان قرابت دار موجود ہوں تو اس کا یہ مال مسلمانوں کو مل جائے گا اور اس کے مسلمان قرابت دار اس مال کے بڑھ کر حق دار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان میں اسلام اور قرابت داری دونوں اسباب موجود ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل ذمی کے مال کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ذمی رشتہ دار موجود ہوتے تو مسلمانوں کو اس کے مال کا استحقاق حاصل نہ ہوتا۔

اسلام کی بنیاد پر اگر اس کے مال کا استحقاق ہوتا تو اس کے ذمی رشتہ دار مسلمانوں سے بڑھ کر اس کے مال کے حق دار نہ ہوتے بلکہ مسلمان زیادہ حق دار ہوتے جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی میراث کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذمی کا مال وارث نہ ہونے کی صورت میں اگرچہ میت المال کے حوالے ہو جاتا ہے۔ لیکن اسلام کی بنیاد پر اس کا استحقاق نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت ایسے مال کی ہوتی ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا اور امام المسلمین کو یہ دارالاسلام میں اسی طرح مل جاتا ہے جس طرح نقطہ بانٹھا جاتا ہے اور اس کے کسی حق دار کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر اسے اللہ کی خوشنودی کی خاطر نسیکی کی سببوں

میں صرف کر دیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام البخاری کا مسلک یہ ہے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے وہ سب کچھ فنی کی صورت میں بیت المال کے حوالے ہو جائے گا اس قول کی بنا پر مسئلے کے متعلق آپ کی بیان کردہ علت کا نقض لازم آئے گا اور اصل مسئلے پر اس کی دلالت معترض کے حق میں جائے گی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اور نہ ہی معترض کے قول پر اس کی کوئی دلالت ہے۔ وہ اس لیے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے اس کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے۔ اور مرتد درست طریقے سے اس مال کا مالک بھی نہیں ہوتا۔

جب ہم اس مال کو مرتد کی موت کے بعد یا موت سے قبل بیت المال کے حوالے کر دیں گے تو یہ اسی طرح مال غنیمت شمار ہوگا جس طرح جنگ کی صورت میں ہمارے ہاتھ لگنے والا غنیمت کا مال شمار ہوتا ہے۔ اس لیے بیت المال کا اس مال پر استحقاق اسلام کی بنا پر نہیں ہوگا اس لیے کہ غنیمت حاصل کرنے والے کو اموال غنیمت کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذمی جب جنگ میں حصہ لیتا ہے تو وہ مال غنیمت سے تھوڑا بہت مال حاصل کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حربی کا مال اور ارتداد کی حالت میں مرتد کا کمایا ہوا مال دونوں پر اسلام کی وجہ سے بیت المال کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مال میں اسلام اور قرب نسب کا اعتبار نہیں کیا گیا جس طرح کہ مرتد کے اس مال میں کیا گیا تھا جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اس لیے کہ اس مال پر مرتد ہونے تک اس کی ملکیت درست تھی پھر ارتداد کی وجہ سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔ اب جو شخص اس کا مستحق ہوگا اس کا استحقاق میراث کی بنا پر ہوگا۔ اور میراث میں اسلام اور قرب نسب کا اعتبار کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ کسی مسلمان کی ملکیت ہو یہاں تک کہ اس کی یہ ملکیت ارتداد کی وجہ سے زائل ہو جائے جو موت کی طرح زوال ملکیت کا موجب ہے اس لیے اس پر ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کا حکم لازم نہیں ہوا، نیز یہ بھی جائز نہیں کہ اس کا یہ مال حالت اسلام میں کمائے ہوئے مال کی اصل بن جائے اس لیے کہ ارتداد کی بنا پر ملکیت زائل ہونے تک اس مال پر اس کی ملکیت درست تھی جبکہ ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے اور اس پر اس کی ملکیت درست نہیں ہوتی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ مال اس حالت میں کمایا تھا جبکہ وہ مباح الدم تھا یعنی شرعی لحاظ سے اس کی گردن اتار دینا مباح تھا اس لیے جب بھی یہ مال مسلمانوں کے ہاتھ آئے گا وہ مال غنیمت شمار ہوگا۔

جس طرح کہ کوئی حربی امان ایسے بغیر دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور پھر اسے اس کے مال سمیت پکڑ لیں تو اس کا مال مال غنیمت شمار ہوگا اس طرح مرتد کے اسی مال کا حکم ہے جو اس نے ارتداد کی حالت میں کمایا تھا۔

اگر کوئی شخص حضرت برادر بن عازبؓ کی روایت سے استدلال کرے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ میرے ماموں ابو بکرؓ کا گذر میرے پاس سے ہوا، ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا میں نے پوچھا کہ کدھر کا ارادہ ہے؟ جواب میں انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک شخص کی گردن اڑا دینے کے لیے بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر رکھا ہے۔

نیز یہ بھی حکم دیا ہے کہ اس کا سارا مال بھی ضبط کر لوں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتد کا مال فنی ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ قدم اس لیے اٹھایا گیا تھا کہ وہ شخص اپنے باپ کی بیوی کو اپنے لیے حلال قرار دے کر حار بن چکا تھا۔ یعنی وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے برسرِ پیکار ہو گیا تھا اس لیے اس کا مال مال غنیمت بن گیا تھا کیونکہ جھنڈا جنگ و پیکار کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ معاویہ بن ابی قرہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاویہ کے دادا کو ایک ایسے شخص کی گردن اڑانے اور اس کے مال میں خمس یعنی پانچواں حصہ وصول کرنے کے لیے بھیجا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ شب باشی کی تھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کا مال جنگ کی بنا پر مال غنیمت قرار دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس مال کا پانچواں حصہ آپؐ کے لیے وصول کیا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرتد کے مال کو مال غنیمت قرار دینے سے آپؐ کو انکار نہیں ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ مرتد نے حالتِ ارتداد میں جو کچھ کمایا ہوگا اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی لیکن حالتِ اسلام میں کمائے ہوئے مال پر یہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی مال کو مال غنیمت قرار دینے کی سبیل یہ ہے کہ غنیمت بننے سے پہلے اس پر اس کے مالک کی ملکیت درست نہ ہو جس طرح کہ حربی کے مال کی کیفیت ہوتی ہے۔

لیکن ارتداد سے قبل مرتد کے مال پر اس کی ملکیت درست ہوتی ہے۔ اس لیے اسے مال غنیمت بنالینا اسی طرح جائز نہیں جس طرح تمام مسلمانوں کے اموال کو مال غنیمت بنالینا درست نہیں۔ اس لیے کہ ان اموال پر ان کی ملکیتیں درست ہوتی ہیں۔

مرتد کے مال سے اس کی ملکیت کا ارتداد کی بنا پر زائل ہو جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ موت کی وجہ سے

کے تابع ہے۔

جب یہ بات ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ بیٹے کے مسلمان ہو جانے پر نصف ترکہ سے بہن کی ملکیت زائل نہ ہو جس طرح کہ تقسیم کے بعد نصف ترکہ سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رہ گئی زمانہ جاہلیت کی مواریث کی بات تو یہ مواریث شریعت کے حکم کے تحت سرے سے نہیں آئیں۔ پھر جب اسلام کا عمل دخل آگیا تو انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔ کیونکہ شریعت کے ورود سے قبل کی باتیں برقرار نہیں رہیں اس لیے جن مواریث کی تقسیم عمل میں آگئی تھی ان میں لوگوں کو درگزر کر دیا گیا اور جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہیں آئی تھی انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔

جس طرح قبضے میں لی ہوئی سودی رقمیں نظر انداز کر دی گئیں اور مخیرم ربوا کے ورود کے بعد قبضے میں نہ لی ہوئی سودی رقموں پر شریعت کا حکم جاری کیا گیا۔ یعنی یہ رقمیں منسوخ کر دی گئیں اور صرف اس المال یعنی اصل زر کی واپسی واجب کر دی گئی۔ اسلام کے تحت مواریث کا حکم محکم ہو کر قرار پر مچکا ہے اور اب اس پر نسخ کا ورود جائز نہیں رہا۔ اس لیے میراث تقسیم ہو جانے یا نہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے جس طرح کہ اگر زمانہ اسلام میں سود کی حرمت کے نزول اور اس کے حکم کے استقرار کے بعد سودی سودے کر لیے جانے تو ان سودوں کے بطلان کے حکم میں سودی رقمیں قبضے میں لینے یا نہ لینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو گا کہ اہل اسلام کے درمیان ہمیں اس بارے میں کسی اختلاف کا کوئی علم نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی میراث کا وارث بن جائے اور پھر تقسیم میراث سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثہ کو چلا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مرند ہو جائے تو میراث میں جس حصے کا وہ حق دار بن گیا ہے وہ باطل نہیں ہو گا۔

نیز اس کی حیثیت اس شخص جیسی نہیں ہوگی جو مورث کی موت کے وقت مرند تھا۔ اس طرح جو وارث مورث کی موت کے بعد تقسیم ترکہ سے قبل مسلمان ہو گیا ہو یا اسے آزاد کر دیا گیا ہو اسے ترکہ میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔ واللہ اعلم۔

زنا کاروں کی حد کا بیان

قولِ باری ہے (وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ خَاسِتُهُنَّ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ، تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو تا آخر آیت۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں زنا کار عورت کی جو سزا بیان کی گئی ہے یعنی تاحکم ثانی اسے قید میں رکھا جائے یہ ابتدائی حکم تھا جو آغاز اسلام کے وقت دیا گیا تھا۔ اور اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء الخراسانی سے ان دونوں نے حضرت ابن عباس سے کہ قولِ باری (وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ) ناقولِ باری (سَبِيلًا) نیز مطلقہ عورتوں کے متعلق قولِ باری (وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بَغْضًا مَبْنِيَةً) دونوں سورہ نور کے نزول سے پہلے کوڑے لگانے کے حکم پر مشتمل تھے۔

لیکن انہیں آیت (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي خَا جِلْدًا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ، زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) نے منسوخ کر دیا اور آیت میں جس سبیل کا ذکر ہے وہ زنا کار عورتوں کے لیے کوڑوں اور سنگساری کی سزائیں ہیں۔

اب آئندہ کوئی عورت بدکاری کی مرتکب پائی جائے گی تو حدِ زنا کی شرائط پوری ہو جانے پر اسے باہر لے جا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی، انہیں عبد اللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے اس آیت اور قولِ باری (وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ خَا ذُو هُمَا، اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو

تکلیف دو) کے متعلق نقل کیا کہ عورت اگر زنا کا ارتکاب کرتی تو اسے گھر میں بند کر دیا جاتا حتیٰ کہ وہیں پڑے پڑے وہ مرجاتی اور اگر مرد اس فعل قبیح کا ارتکاب کرتا تو اس کی جوتوں سے مرمت کی جاتی، سخت سنت کہا جاتا اور تذلیل کی جاتی اور اس طرح اسے ایذا پہنچائی جاتی پھر یہ آیت (الرَّائِيَةُ وَالْمُتَزَانِيَةُ كَانَتِلَا فِي الْكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ -

حضرت ابن عباسؓ نے مزید فرمایا کہ اگر یہ دونوں محض ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر اس پر سنگساری کی حد جاری کی جائے گی۔ یہی وہ سبیل ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے) میں عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آغاز اسلام میں زنا کار عورت کا حکم یہی تھا جو اس مذکورہ بالا قولِ باری نے واجب کر دیا تھا یعنی اسے قید کی سزا دی جاتی یہاں تک کہ وہ مرجاتی یا اللہ تعالیٰ اس کے لیے کوئی اور راستہ نکال دیتا۔ اس وقت عورت کو اس کے سوا اور کوئی سزا نہ دی جاتی۔ آیت میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم باکرہ اور ثیبہ دونوں قسموں کی عورتوں کے لیے عام تھا۔

قولِ باری (وَالْمُتَزَانِيَةُ يَأْتِيَا فِيهَا مِنْكُمْ حَادٌّ وَهُمَا مِمَّنْ لَبِئَآءٌ عَظِيمٌ) کے متعلق حسن اور عطار سے مروی ہے کہ اس سے مراد مرد اور عورت ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ کنوارا مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیابا جو نامراد مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد دوزانی مرد ہیں۔ اس آخری تاویل کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ پھر یہاں لفظ کو ثنیہ کی صورت میں لانے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے وجہ یہ ہے کہ وعدہ اور وعید کا بیان ہمیشہ جمع کے صیغے سے ہوتا ہے یا بھران کا ذکر واحد کے لفظ سے ہوتا ہے کیونکہ واحد کا لفظ جنس کے معنی پر دلالت کرتا ہے جو سب کو شامل ہوتا ہے۔

حسن کا قول درست معلوم ہوتا ہے۔ سدی کی تاویل میں بھی احتمال موجود ہے دونوں آیتوں کا مجموعی طور پر اقتضار یہ ہے کہ عورت کے لیے زنا کی حد میں ایذا دینا اور قید میں ڈال دینا دونوں باتیں شامل تھیں حتیٰ کہ اسے موت آجاتی اور زانی مرد کی حد سخت سست کہنا اور جوتوں سے مرمت کرنا بھی کیونکہ پہلی آیت میں قید میں ڈال دینا عورت کے لیے خاص تھا اور دوسری آیت میں ایذا دینے کے سلسلے میں مرد کے ساتھ وہ بھی مذکور تھی اس لیے عورت کے حق میں دونوں باتیں جمع ہو گئیں اور مرد کے لیے صرف ایذا دہی کا ذکر ہوا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئی ہوں اور عورت کے لیے جس کی سزا کا الگ سے ذکر ہوا ہے لیکن ایذا پہنچانے کی سزا میں عورت اور مرد دونوں کو اکٹھا کر دیا گیا۔ عورت کا الگ سے جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ قید کی سزا صرف اس کے لیے تجویز کی گئی ہے یہاں تک کہ اسے موت آجائے۔ اس حکم میں مرد اس کے ساتھ شامل نہیں ہے۔ ایذا پہنچانے کی سزا میں مرد کے ساتھ اسے اس لیے اکٹھا کر دیا گیا ہے کہ اس سزا میں دونوں شریک ہیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ عورت کے حق میں جس کی سزا پہلے مقرر کی گئی پھر اس کی سزا میں اضافہ کر کے مرد پر بھی ایذا پہنچانے کی سزا واجب کر دی گئی اس طرح عورت کے لیے دو سزائیں جمع ہو گئیں اور ایذا پہنچانے کی سزا صرف مرد کے لیے رہ گئی اگر بات اس طرح ہو تو پھر موت تک گھر میں بند رکھنا یا کوئی اور راستہ پیدا کر دینا عورت کے لیے حد زنا نفی لیکن جب اس کے ساتھ ایذا پہنچانا بھی لاحق کر دیا گیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا اس لیے کہ نص کے حکم کے استقرار کے بعد اس میں اضافہ نسخ کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس وقت جس ہی عورت کے لیے حد زنا نفی لیکن جب اس میں اضافے کا حکم بھی وارد ہو گیا تو جس اس کی حد کا ایک حصہ بن گیا۔

یہ بات اس چیز کو واجب کر دیتی ہے کہ گھر میں بند رکھنا ایک منسوخ سزا شمار ہو۔ یہ بھی درست ہے کہ ایذا پہنچانا ابتدا ہی سے دونوں کی سزا ہو پھر عورت کی حد میں تا موت جس یا کسی اور صورت کا اضافہ کر دیا گیا جو اللہ تعالیٰ اس کے لیے پیدا کر دیتا یہ بات عورت کے حق میں ایذا پہنچانے کی سزا کو منسوخ کر دیتی ہے اس لیے کہ جس کے حکم کے نزول کے بعد مذکورہ بالا سزا عورت کے لیے حد زنا کے ایک جز کے طور پر باقی رہ گئی۔ غرض مذکورہ بالا تمام وجوہات کا یہاں احتمال موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیا یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جس کے حکم کو ساقط کر کے اسے منسوخ کر دیا گیا ہو اور بعد میں تکلیف یا ایذا دینے کا حکم نازل کر کے اس پر ہی اقتصار کر لیا گیا ہو۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا جس کے حکم کو اس طریقے سے منسوخ کرنا درست نہیں ہے کہ وہ بالکل اٹھا لیا جائے کیونکہ ایذا دینے کے حکم میں کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جو جس کی نفی کا باعث بن رہا ہو کیونکہ یہ دونوں سزائیں اکٹھی ہو سکتی ہیں۔

البتہ اسے اس طریقے سے منسوخ مانا جاسکتا ہے کہ یہ حد زنا کا ایک جز بن جائے جبکہ پہلے یہ زنا کی پوری حد شمار ہوتا تھا۔ اور یہ صورت درحقیقت نسخ کی ایک شکل ہے۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق بھی دو اقوال ہیں اول وہ ہے جس کی حسن سے روایت کی

گئی ہے کہ قولِ باری (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ خَا ذُوهُمَا) کا نزول قولِ باری (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِ الْفَاحِشَةَ عَنْ نِسَائِهِمْ) سے پہلے ہوا۔ پھر یہ حکم دیا گیا کہ تلاوت میں اسے اس کے بعد رکھا جائے اس طرح تکلیف یا ابزار دینا مرد اور عورت دونوں کے لیے سزا کے طور پر مقرر کیا گیا اور پھر اس کے ساتھ جس کی سزا عورت کے لیے مقرر کر دی گئی۔

لیکن یہ تاویل ایک وجہ سے بہت بعید معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ آیت (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ خَا ذُوهُمَا) میں حرف 'الم' جو ضمیر تانیث ہے اس کے لیے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے جس کا خطاب کے اندر اسم ظاہر کی صورت میں یا ایسے معبود کی شکل میں پہلے ذکر ہو چکا ہو جو مخاطب کے ہاں معلوم و متعین ہو۔ مذکورہ بالا قولِ باری میں دلالتِ حال سے بھی یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اس ضمیر سے مراد 'الفاحشۃ' ہے۔

اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ یہ ضمیر لفظ 'الفاحشۃ' کی طرف راجع ہو جائے جس کا ذکر آیت کے شروع میں ہو چکا ہے اس لیے کہ ایسا کیے بغیر معنی مراد واضح کرنے اور کسی مفہوم کو واجب کرنے کے لحاظ سے سلسلہ کلام بے معنی ہو کر رہ جائے گا اس کی حیثیت قولِ باری (مَا تَرَكُوا عَلَىٰ طَهْرِهِمَا مِنْ ذَاتِهِ) پھر زمین کی پشت پر کسی چلنے والے کو نہ چھوڑنا) نیز قولِ باری (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) بے شک ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) کی طرح نہیں ہے کیونکہ دوسری آیت میں اگرچہ ضمیر مذکر کا مرجع مذکور نہیں لیکن انزال کے ذکر سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آ جاتی ہے کہ یہ قرآن ہے۔

اسی طرح پہلی آیت میں ضمیر مؤنث سے زمین کا مفہوم سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اس لیے دلالتِ حال اور مخاطب کے علم پر اکتفا کرتے ہوئے مرجع کا ذکر ضروری نہیں سمجھا گیا۔ بہر حال زیر بحث آیتوں میں ظاہر خطاب کا تقاضا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے معانی کی ترتیب الفاظ کی ترتیب کے نہج پر ہو۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئیں یا یہ کہ اذیت کی سزا کا حکم جس کی سزا کے حکم کے بعد نازل ہوا اگر اذیت کی سزا میں بھی عورتیں مراد ہوں جو جس کی سزا میں مراد ہیں۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق دوسرا قولِ سدی سے منقول ہے کہ قولِ باری (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ) کا حکم کنوارے مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیابے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور پہلی آیت کا حکم شیبہ عورتوں کے لیے ہے تاہم یہ قول کسی دلالت کے بغیر لفظ کی تخصیص کا موجب ہے۔

اور کسی کے لیے اس تاویل کے اختیار کرنے کی گنجائش نہیں ہے جبکہ دونوں الفاظ کو ان کے مقتضیٰ کی حقیقت کی صورت میں استعمال کرنا ممکن بھی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے حکم اور ان کی ترتیب کے سلسلے میں احتمال کی وجوہات میں سے جو وجہ بھی اختیار کی جائے امت کا بہر حال اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زنا کے مرتکبین کے متعلق یہ دونوں احکام منسوخ ہو چکے ہیں۔

آیت زیر بحث میں مذکور سبیل کے معنی کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے لیے اللہ نے جو سبیل مقرر کی ہے وہ غیر محسن کے لیے کوڑوں اور محسن کے لیے رجم کی سزا ہے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد سے ایک روایت کے مطابق قول باری (اَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ سَبِيلًا) کے معنی یہ ہیں ”یا ان عورتوں کا وضع حمل ہو جائے“۔

لیکن یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ حکم کی نوعیت یہ ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عزم ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آیت میں سبیل کا ذکر سب عورتوں کے لیے تسلیم کیا جائے۔

ان دونوں حکموں کے ناسخ کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ ان کا نسخ قول باری (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً) کے ذریعے عمل میں آیا۔ قول باری (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأْذُوهُمَا) کنوارے جوڑے کے متعلق تھا۔ اب مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ کر کے ان کے لیے کوڑوں کی سزا مقرر کر دی گئی۔ تاہم تنبیہ عورتوں کے لیے جس کا حکم رہا جو رجم کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان دونوں حکموں کی ناسخ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی وہ حدیث ہے جس کی ہمیں جعفر بن محمد نے روایت کی ہے، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے انہیں ابو عبیدہ نے، انہیں ابو النصر نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے، انہوں نے حطان سے، عبد اللہ الزناشی سے انہوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا) البكر بالبكر والشيب بالشيب البكر تجلد وتنتقى والشيب تجلد وترجم۔

لگو! مجھ سے یہ معلوم کر لو کہ اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے، کنوارا کسی کنواری کے ساتھ منہ کالا کرے اور بیابا کسی بیابا ہی کے ساتھ فعلیٰ قبیح کا مرتکب ہو تو کنواری عورت کو کوڑے لگا کر

جلا وطن کر دیا جائے گا اور بیاہی عورت کو کوڑے لگا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

یہی بات درست ہے اس لیے حدیث کے ابتدائی الفاظ سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے آیت میں مذکور سبیل کا بیان تسلیم کر لیا جائے۔

اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور جس واذیت کے مابین کسی اور حکم کا واسطہ نہیں ہے اور یہ کہ سورہ نور میں کوڑوں کی سزا کے حکم پر مشتمل آیت اس وقت تک نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے کہ اگر اس وقت تک اسکا نزول ہو چکا ہوتا تو آیت زیر بحث میں مذکور سبیل کے بیان کے سلسلے میں مذکورہ بالا حدیث پر اسے مقدم تسلیم کر لیا جاتا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (خذوا عني) قد جعل الله لهن سبيلا کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس اور اذیت کے حکم کو منسوخ کرنے والی وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت عبادہ بن الصامتؓ ہیں اور یہ کہ کوڑوں کے حکم پر مشتمل آیت اس کے بعد نازل ہوئی۔

اس میں سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے جواز کی دلیل بھی موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص سے جس اور اذیت کی جو سزا واجب کر دی تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا قول منسوخ ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهِمَا مِنْكُمْ) نیز زیر بحث دونوں آیتوں میں مذکور جس اور اذیت کا تعلق بن بیلا ہے جوڑے کے ساتھ تھا۔ بیاہے جوڑے کے ساتھ نہیں تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ گھر میں تاہوت بند رکھنے کا حکم بیاہی عورت کے لیے تھا۔ صرف سدی کا یہ قول تھا کہ اذیت پہنچانے کی سزا بن بیلا ہے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت جس میں مذکورہ سبیل کے متعلق جوڑے فرمایا ہے۔ وہ لاجلہ تنبیہ یعنی بیاہی عورت کے بارے میں ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (النَّبِيُّ) بالثبیب الجندلہم کے پر منسوخ قرار دیا جائے۔ اس طرح جس کی سزا کا حکم ہر صورت بغیر قرآن یعنی احادیث کی بنا پر منسوخ ہونے سے بچ نہ سکا۔ ان احادیث میں شخص کو سنگسار کر دینے کا وجوب ہے۔

ان میں سے ایک حضرت عبادہؓ کی روایت کردہ حدیث ہے جس کا سابقہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے۔

اس سلسلے کی ایک اور حدیث ہے جس کی روایت حضرت عثمانؓ نے کی ہے۔ جب آپ باغیوں کے گھیرے میں تھے تو آپ نے صحابہ کرام کو اس پر گواہ بنایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا یجلی دم امرئ مسلم لا یأخذنی ثلاث، کفر بعد ایمان، و ذنا بعد احسان و قتل نفس بغير نفس، کسی مسلمان کا خون بہانا اس وقت تک حلال نہیں جب تک اس میں ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ پائی جائے، مسلمان ہو جانے کے بعد کفر اختیار کر لیا ہو، صفت احسان کے حصول کے بعد ارتکاب نہ کر لیا ہو، کسی کی ناحق جان لی ہو۔)

اسی سلسلے میں ماغرا اور غامدی عورت کا واقعہ بھی قابل بیان ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تھا امت نے ان آثار و واقعات کو اس کثرت سے نقل کیا ہے کہ اب اس کے متعلق کسی قسم کے شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

اگر یہ کہا جائے کہ خوارج کا پورا ٹولہ رجم کا انکاری ہے۔ اگر رجم کا حکم کثرت سے مروی ہو کہ موجب علم ہو تا تو خوارج کا گروہ اس سے بے خیر نہ رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان آثار کے تحت دی گئی خبر کے علم کا ذریعہ ان کے منافقین سے سماع اور ان کے ذریعے اس کی معرفت ہے جبکہ خوارج کو فقہاء اسلام اور راویان آثار کی مجالست کی توفیق ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ گروہ ان حضرات سے الگ تھلگ رہ کر ان کی روایت کردہ احادیث و آثار کو قبول کرنے سے انکار کرتا رہا جس کی بنا پر رجم کے حکم کے متعلق انہیں شک پیدا ہو گیا اور وہ اس حکم کے اثبات کے قائل نہ ہو سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان میں سے بہت سوں کو کثرت روایت کی بنا پر اس حکم کی معرفت حاصل ہو گئی تھی لیکن صرف اپنے اس عقیدے کا بھرم رکھنے کے لیے کہ جو راوی اپنا ہم مسلک نہ ہو اس کی روایت منسرد کر دو، اس کا انکار کر بیٹھے تھے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہوگی۔ انہوں نے چونکہ اپنے اعتقاد و مسلک کے دائرے سے باہر اگر آثار و احادیث کا سماع نہیں کیا اس لیے انہیں اس حکم کا علم نہ ہو سکا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے جن لوگوں کو اس حکم کا علم تھا ان کی تعداد اتنی تھوڑی تھی کہ ان کے لیے اسے چھپا جانے اور اس سے انکار کر دینے کی گنجائش پیدا ہو گئی تھی۔ ان لوگوں کو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک صحبت متیر نہیں ہوئی تھی کہ پھر انہیں اس حکم کا علم چشم دید کے طور پر ہو جاتا یا انہیں ان لوگوں سے بار بار سننے کا موقع ملتا تو اس حکم کے چشم دید گواہ تھے۔ چونکہ انہیں ان میں سے کوئی بات حاصل نہ ہو سکی اس لیے وہ اس حکم کو جان نہ سکے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مولیٰ شیعوں کی زکوٰۃ کا نصاب کثرت روایت کے طریقے سے منقول ہوا ہے جو علم

کا موجب ہے لیکن اس کے باوجود اس کا علم دو میں سے ایک شخص کو ہوتا ہے ایک تو فقیر کو جس نے اسے سنا ہو اور اسے اس کا علم رادیوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو اور دوسرا وہ شخص جو ان مویشیوں کا مالک ہو اور اسے ان کی زکوٰۃ نکالنے کے عمل سے بار بار سال بھر پڑتا ہو جس کی وجہ سے وہ نصاب زکوٰۃ سے باخبر ہو گیا ہو نہ کہ اس پر واجب ہونے والی زکوٰۃ کی وہ درست طریقے سے ادائیگی کر سکے۔

اس جیسے انسان کو جب کثرت سے بار بار اس مسئلے کے متعلق سنتے کا موقع ملتا ہے۔ تو اسے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے اور اگر وہ اسے اکاد کا طریقے سے سنتا ہے تو اسے اس کا علم حاصل نہیں ہوتا خوارج کی طرف سے رحم کی سزا کو تسلیم نہ کرنے اور ایک عورت کی چھو بھی یا خالہ کے زیر عقد ہوتے ہوئے اس سے نکاح کی حرمت کے قائل نہ ہونے اور اسی قسم کے دوسرے مسائل میں جن کے ناقلین عادل رواۃ ہیں۔ خارجی اور باغی و سرکش قسم کے لوگ نہیں ہیں، ان کے انکار کے رویے کی یہی وجہ ہے۔

زیر بحث دونوں آیتوں میں بہت سے احکام موجود ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔ زنا کے بارے میں چار گواہوں کی گواہی ہونی چاہیے۔ زنا کی سزا کے طور پر عورت کو گھر میں بند کر دیا جائے اور عورت مرد دونوں کو ایذا دی جائے اگر اس فعل قبیح کے مرتکب مرد اور عورت تو یہ کر لیں تو انہیں سخت سزا کہنے۔ ذلیل کرنے اور ایذا پہنچانے کا عمل بند کر دیا جائے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعِزُّوْا لَهُمَا) اگر یہ دونوں توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لیں تو ان کا پیچھا چھوڑ دو تاہم یہ توبہ ایذا پہنچانے کے عمل کے اسقاط میں مؤثر نہیں۔ جس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ جس کا معاملہ آیت میں ذکر ہونے والی سبیل کے بیان پر مؤثوث تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمادی کہ یہ کوڑے اور سنگساری کی سزا کا نام ہے اور پھر آیت میں مذکور تمام احکام منسوخ ہو گئے البتہ چار گواہوں کی گواہی کا حکم باقی رہا کیونکہ زنا کی ان دونوں سزائوں کو منسوخ کرنے والی سزا یعنی کوڑے اور جرم میں گواہوں کی تعداد کا اعتبار ابھی تک باقی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِينَ يَزْنُونَ يَزْنُونَ فَتُؤْتَوِ الْحَصَنَاتُ ثُمَّ كُفِّرَتْ ثُمَّ يُؤْتَوْنَ الْغَنَائِمُ) چار گواہ پیش نہیں کر سکتے تو انہیں اسی کوڑے لگاؤ۔

نیز فرمایا (لَوْ كَانُوا عِندَ عَالِيَةٍ لَنَازِلَتْنَاهُمْ بِآيَاتِنَا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) اب جب یہ چار گواہ نہ لاسکے تو ان

کے نزدیک یہ جھوٹے ہیں، اس طرح نہ گواہوں کی تعداد کا اعتبار منسوخ ہوا اور نہ ہی گواہی منسوخ ہوئی۔ یہ بات اس فعلِ قبیح کے مرتکب جوڑے پر حدِ زنا جاری کرنے کی غرض سے گواہوں کو بلا کر انہیں یہ منظر دکھا دینے کے جواز کی وجہ ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعلِ قبیح پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور گواہی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتی جب تک نظر بھر کر یہ منظر دیکھ نہ لیا جائے یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زنا کار جوڑے پر حدِ زنا جاری کرنے کی غرض سے نظر بھر کر دیکھنے والے کی گواہی ساقط نہیں ہوتی۔

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت مغیرہؓ کے واقعہ میں شبل بن معبد، نافع بن الحارث اور زیاد کے ساتھ یہی طرز عمل اپنایا تھا اور یہ بات ظاہر آیت کے موافق ہے۔

قَوْلُ بَارِي هُوَ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَشْرُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْتَدُوا هُنَّ لِنَفْسِكُمْ بَعْضٌ مِمَّا يَتِيمُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكُمْ لِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ لِمَا يَمَانُ وَالْوَأْتَمَّارِ سَلِيلٌ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ كَمَا كُنْتُمْ تَنْكِحُونَ) اس میں ہر گواہ کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن بیٹھو اور نہ یہ حلال ہے کہ انہیں تنگ کر کے اس مہر کا کچھ حصہ اڑالینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو۔ ہاں اگر وہ کسی صریح بدچلنی کی مرتکب ہوں (تو ضرور تمہیں تنگ کرنے کا حق ہے)۔

شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کے اولیاء اس کی بیوہ کے زیادہ حق دار سمجھے جاتے۔ بیوہ کے ولی کو ان کے مقابلے میں کم حق حاصل ہوتا۔ پھر اگر ان اولیاء میں سے کوئی اس سے نکاح کرنا چاہتا تو نکاح کر لیتا اگر اولیاء اس کا کسی اور سے نکاح کرنا چاہتے تو نکاح کر دیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے، اس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی :-

حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا اور اس کی بیوہ رہ جاتی تو میت کا ولی یہ کہتا کہ میں اس کے مال کی طرح اس کی بیوہ کا بھی وارث ہو گیا ہوں۔ پھر اگر وہ چاہتا تو پہلے مہر کی رقم پر اس سے نکاح کر لیتا اور اگر چاہتا تو اس کا کسی اور سے نکاح کر دیتا اور مہر کی رقم خود رکھ لیتا۔

مجاہد کے قول کے مطابق یہ بات اس وقت ہوتی جب بیوہ کا کوئی بیٹا نہ ہوتا۔ ابو جہز کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کے ولی کے مقابلے میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا۔ جو میر نے ضماک سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ آغاز اسلام میں لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کا سب سے بڑھ کر قریبی اس کی بیوہ پر کپڑا ڈال دیتا اور اس طرح وہ اس سے نکاح کا حق

دار بن جاتا۔

کبشہ بنت معن کے شوہر ابو عامر کا انتقال ہو گیا، ابو عامر کا بیٹا جو کسی اور بیوی کے بطن سے نکلا آیا اور دستور کے مطابق اپنی سونیلی ماں پر کچھ اڑال دیا لیکن بعد میں اس نے نہ اسے نفقہ دیا اور نہ ہی اس کے قریب گیا کبشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے اس پر درج بالا آیت نازل فرمائی یعنی ”تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ تم انہیں تنگ کر کے مہر کی رقم دو“

زہری کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کو اپنی ازدواجی ضرورت کے بغیر مجبوس رکھنا یہاں تک کہ اسے موت آجاتی اور وہ اس کا وارث بن جاتا۔ آیت میں لوگوں کو اس بات سے منع کر دیا گیا۔

قول باری (وَلَا تَعْصُوهُنَّ لِيُتَذَكَّرُوا بِبَعْضِ مَا أُنْزِلَتْ مُوْهُنَّ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت میں شوہروں کو حکم دیا گیا ہے کہ جب انہیں اپنی بیویوں کی ضرورت اور ان کی طرف رغبت نہ ہو تو وہ ان کے راستے سے ہٹ جائیں اور انہیں ضرر پہنچانے کی نیت سے روک نہ رکھیں کہ وہ اپنے مال کا ایک حصہ دے کر اپنی جان چھڑانے پر مجبور ہو جائیں۔

حسن کا قول ہے کہ اس میں مرنے والے شوہر کے ولی کو اس کی معانت کر دی گئی ہے کہ زمانہ جاہلیت کے دستور کے مطابق نکاح کر لینے کی راہ میں وہ بیوہ کے لیے رکاوٹ بنے۔ مجاہد کا قول ہے کہ آیت میں بیوہ کے ولی کو اسے تنگ کرنے سے روکا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت کی تاویل میں حضرت ابن عباسؓ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے اس لیے کہ قول باری (لِيُتَذَكَّرُوا بِبَعْضِ مَا أُنْزِلَتْ مُوْهُنَّ) اور مابعد کا سلسلہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ درج بالا آیت میں مہر مراد ہے جس سے دست بردار ہو کر وہ اپنی جان چھڑا سکتی ہے۔ گویا کہ شوہر اسے تنگ یا مجبور کرنا یا اس کے ساتھ بدسلوکی پر اتر آنا تاکہ وہ مہر کے ایک حصے سے دست بردار ہو کر اپنی جان چھڑا لے۔

قول باری (وَلَا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِنَفْسِهِنَّ مُبَيَّنَّةٍ) کی تفسیر میں حسن، ابو قلابہ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے اور یہ کہ شوہر کے لیے فدیہ لینا اس وقت حلال ہو گا جب اسے بیوی کی بدچلتی اور مشکوک کردار کی اطلاع ہو۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد عورت کی سرکشی اور نافرمانی ہے۔ اگر عورت یہ رویہ اختیار کر لے تو اس صورت میں شوہر کے لیے فدیہ کے طور پر اس سے رقم لے لینا جائز ہو گا۔ جسے اصطلاح شریعت میں خلع کہتے ہیں۔ ہم نے سورہ بقرہ میں خلع اور احکامات کی وضاحت کر دی ہے۔

قولِ باری ہے (وَعَايَشِدُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) اور معروف طریقے سے ان کے ساتھ معاشرت اختیار کرو) اس میں شوہروں کی بیویوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور معروف طریقے میں جو باتیں شامل ہیں ان میں اس کے حقوق کی ادائیگی مثلاً مہر، نان و نفقہ شب باشی کی باری، اور سخت کلامی اور درگزدانی سے احتراز وغیرہ۔

کسی اور کی طرف اظہار میلان، بلاوجہ ترش روی وغیرہ کے ذریعے ایذا رسانی سے پہلو بچانا داخل ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ)۔
قولِ باری ہے (وَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شِغْرًا كَثِيرًا ۖ لَّيْسَ بِكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِ أَنْ يَفْرُغَ مِنْكُمْ فَإِنْ كَانَ كَثِيرًا ۖ لَّيْسَ بِكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِ أَنْ يَفْرُغَ مِنْكُمْ فَإِنْ كَانَ كَثِيرًا ۖ لَّيْسَ بِكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِ أَنْ يَفْرُغَ مِنْكُمْ) اگر تمہیں وہ بری لگیں تو ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تمہیں بری لگے اور اللہ نے اس میں بڑی بھلائی رکھ دی ہو۔

اس میں یہ دلالت ہے کہ شوہر کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے عقد زوجیت میں باقی رکھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں کثیر بن عبد نے، انہیں محمد بن خالد نے معروف بن واصل سے، انہوں نے محارب بن وثار سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ (الْبُغْضُ الْحَلَالُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْمَطْلَاقِ، اللہ کے نزدیک تمام حلال اور جائز باتوں میں طلاق سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ ہے۔)

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن خالد بن یزید النیبلی نے، انہیں مہلب بن عمار نے، انہیں شعیب بن بیان نے عمران القطان سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے ابو تمیمہ الجعفی سے، انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ (تَزَوُّجًا وَلَا تَطْلُقُوا) فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمَذْوَاقِينَ وَالْمَرْوَاقَاتِ، شادیاں کرو لیکن طلاق نہ دو کیونکہ اللہ تعالیٰ ذواقین اور ذواقات کو پسند نہیں کرتا۔ ایسے مرد اور ایسی عورتیں جو گھر بسانے کی خاطر رشتہ ازدواج میں منسلک نہیں ہوتے بلکہ صرف چسکا لینے کی خاطر نئی شادیاں کرنے اور طلاق دینے کو اپنا وظیفہ بنا لیتے ہیں۔ حدیث میں ان کا ذکر ہے۔ ذواق، اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے مختلف چیز پر چھنک بڑی عادت ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد آیت زیر بحث کے مدلول کے عین مطابق ہے۔ یعنی طلاق ناپسندیدہ چیز ہے اور بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے

عقد زوجیت میں معروف طریقے سے باقی رکھنا پسندیدہ امر ہے اور اس کی زنجیر دی گئی ہے۔
 اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ بعض دفعہ ایک ناپسندیدہ اور ناگوار چیز کے اندر بھلائی پوشیدہ
 ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَعَلَىٰ أَنْ تَحْكُمُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَلَىٰ أَنْ تَحْبُوا
 شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ، عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں ناپسند ہو اور اس میں تمہارے لیے بھلائی
 پوشیدہ ہو اور عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں پسند ہو اور اس میں تمہارے لیے برائی پوشیدہ ہو۔
 قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْتَبِدَا إِلَىٰ رُوحٍ مَّكَانٍ دُوحٍ ذَا تَبْتَدُوا مَحْدًا هُنَّ
 قِنطَارًا أَهْلًا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہو اور تم نے
 ان میں سے ایک کو ڈھیر سا مال دے رکھا ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔

اس آیت کا مقتضی ہے کہ مہر میں عورت کو جو کچھ دیا جائے اسے پوری طرح اس کی ملکیت میں
 دے دیا جانا واجب ہے اور شوہر کے لیے اس بات کی ممانعت ہے کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی
 چیز اس سے واپس لے لے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ چیزیں اب اسکی ملکیت ہیں خواہ وہ اسے
 عقد زوجیت میں باقی رکھے یا اس کی جگہ کوئی اور کر لے۔ اور اب اس کے لیے اس میں سے کوئی چیز
 لینا ممنوع ہے۔

اب یہ غیر کا مال ہے اور اللہ تعالیٰ نے غیر کا مال حاصل کرنے کا جو طریقہ جائز کر دیا ہے اس کے
 ذریعے ہی وہ اس مال میں سے کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ جائز طریقے کے متعلق ارشاد باری ہے (وَالَا أَنْ
 تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ، بجز اس کے کہ باہمی رضامندی سے تجارت کی کوئی صورت ہو)
 ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ بیوی کے ساتھ خلوت میسر آنے کے بعد مہر میں سے کوئی
 حصہ واپس لینا ممنوع ہے۔ اس لیے آیت سے اس مسئلے پر استدلال ہو سکتا ہے کہ خلوت میسر آ
 جانے کے بعد اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو اسے مہر کی پوری رقم ادا کرنا ہوگی۔ اس لیے
 کہ لفظ کا عموم ہر صورت میں مہر میں سے کسی حصے کو واپس لینے کی ممانعت میں دلالت کرتا ہے صرف
 وہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے تخصیص کر دی ہے
 (وَأَنْ تَلْقَوْهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ وَكَأَنَّكُمْ كَهُنَّ خَيْرٌ لَّكُمْ
 قَنِصُ مَا خَرَضْتُمْ، اور جب تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔ درانحالیکہ تم نے
 ان کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی ہو تو اس مقررہ شدہ رقم کا نصف انہیں ادا کرو) یہ آیت خلوت سے قبل
 طلاق دے دینے پر نصف مہر کے سقوط کو واجب کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

کہ یہاں آیت میں مراد وہ صورت ہے جب شوہر اپنی منکوحہ کو خلوت میسر آنے سے پہلے ہی طلاق دے دے۔

البتہ خلوت کے مفہوم کے تعین میں اختلاف رائے ہے آیا آیت میں اس سے مراد ہاتھ لگانا ہے یا بستر کرنا ہے۔ لفظ میں دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ وغیرہما نے اس سے مراد ہاتھ لگانا لیا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس کے معنی جماع کے کیے ہیں اس لیے قول باری (عَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) کے عموم کی تخصیص احتمال کی بنا پر نہیں کی جاسکتی۔

قول باری (وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْرًا) فَخَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی چیز مہرہ کر دے تو اب اس کے لیے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ چیز اب اس کی دی ہوئی چیزوں کے ضمن میں آگئی اور لفظ کا عموم دی ہوئی اشیاء میں سے کسی بھی چیز کی واپسی کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں مہر اور غیر مہر میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اسی طرح آیت سے اس پر بھی استدلال ہو سکتا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کسی رقم پر خلع کرے اور وہ مہر کی رقم اسے پہلے دے چکا ہو تو اب اس رقم کے کسی حصے کو وہ واپس نہیں لے سکتا خواہ مہر نقدی کی شکل میں ہو یا جنس کی صورت میں جیسا کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اسی طرح آیت سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو ایک مدت کے لیے نان و نفقہ کے اخراجات پیشگی دے دیتا ہے لیکن مدت کے اختتام سے قبل ہی بیوی فوت ہو جاتی ہے تو اس کے لیے بیوی کی میراث میں سے کسی ایسی چیز کو واپس لینے کی اجازت نہیں ہو گی جو اس نے اسے دے رکھی ہو۔ کیونکہ لفظ کے عموم کا بھی تقاضا ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ بالا مسئلے میں اس بات کی گنجائش تھی کہ شوہر نے اس بیوی کی موت کے بعد اس کی جگہ کسی اور سے نکاح کرنے کا ارادہ کر لیا تھا اس بنا پر ظاہر لفظ اس صورت کو بھی شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد فرمایا (وَكَيْفَ تَأْخُذُوا مِنْهُ) وَكَيْفَ أَخْضَى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ خطاب کی ابتداء میں بیوی کو دیئے گئے جس مال کا ذکر ہے اس سے مراد مہر ہے کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم صرف مہر کے ساتھ خاص ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ اسم کے تمام مدلول کو عام ہوا اور پھر اس پر معطوف ہونے والے فقرے میں ایک حکم خاص ہو اس کی وجہ سے پہلے لفظ کی تخصیص لازم نہیں آتی اس کی نظر اس کی ہم نے کئی مقامات پر نشاندہی کی ہے۔ یہ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جب شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری میں آجائے اور پھر کسی معصیت یا عدم معصیت کی بنا پر عورت کی جانب سے علیحدگی ہو جائے تو اس صورت میں شوہر پر اس کے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی اور عورت کی جانب سے علیحدگی اس وجہ کو باطل نہیں کرے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوی کی جگہ دوسری عورت کو بیوی بنانے کی حالت میں پہلی کو دیئے ہوئے مال میں سے کسی چیز کو واپس لینے کی نہی فرمادی ہے۔ جبکہ واپس لینے کی نہی تمام صورتوں کے لیے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس خیال کا ازالہ مقصود ہے کہ شاید دیئے ہوئے مال کی واپسی اس صورت میں جائز ہو جبکہ عورت اپنے جسم یعنی بضع کی خود مالک ہو جائے اور طلاق کی وجہ سے اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو جائے۔

اور اس طرح آنے والی دوسری عورت پہلی کی جگہ لے کر اس مہر کی زیادہ حق دار بن جائے جو شوہر نے پہلی کو دیا تھا۔ اس خیال کے ازالے کی خاطر منصوص طریقے پر یہ فرمادیا گیا کہ اس صورت میں بھی واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اور پھر ضمنی طور پر تمام صورتوں میں واپس لینے کی ممانعت کے عموم پر بھی دلالت ہو گئی اس لیے کہ جب اس صورت میں واپس لینے کی اجازت نہیں دی گئی جس میں اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو چکا ہے تو ان تمام صورتوں میں دیئے ہوئے مال میں سے کوئی چیز واپس لینے کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی جبکہ ابھی بضع پر شوہر کا حق باقی ہو اور بیوی پر اس کا حق اس حق سے ناقص ہو جو بیوی کو اپنی ذات پر حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کی واپسی کی ممانعت کو اور موکہ بنانے کے لیے اس عمل کو بہتان کی طرح ظلم قرار دیا۔ بہتان اس جھوٹ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے مخاطب کو متحیر کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح اس پر غلبہ حاصل کر لیا جاتا ہے۔ یہ جھوٹ کی بدترین اور بھیانک ترین صورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دیئے ہوئے مال کی ناحق واپسی کے عمل کو برائی اور قباحت میں بہتان کے مشابہ قرار دے کر اس پر اثم اور بہتان کے لفظ کا اطلاق کیا۔

قول باری ہے (كَيْفَ نَأْخُذُ دَنَهُ وَ كَيْفَ أَخْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَ أَخَذْنَا مِنْكُمْ مِّيثَاقًا غَلِيظًا) اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو اور انہوں نے

تم سے پختہ عہد بھی لے لیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فرار کا قول ہے کہ افشاء خلوت کو کہتے ہیں خواہ ہمبستری نہ بھی ہوئی ہو لغت کے لحاظ سے الفاظ کے معانی کے سلسلے میں فرار کا قول حجت ہے۔ اگر افشاء کے اسم کا اطلاق خلوت پر ہوتا ہے تو آیت میں خلوت میسر آجانے کے بعد طلاق کی صورت میں مطلقہ سے کسی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَإِنْ أَدْرُتُمْ اسْتَبْدَالِ زَوْجِ) فرقت اور طلاق کے مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ افشاء کا لفظ فشاء سے لیا گیا ہے۔ فشاء اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت وغیرہ نہ ہو جو وہاں پڑی ہوئی کسی چیز کو حاصل کرنے میں رکاوٹ بن سکے خلوت کو افشاء کا نام اسی لیے دیا گیا کہ اس حالت میں ہمبستری کے عمل کے لیے کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔

بعض کا یہ قول ہے کہ کشادگی کا نام فشاء ہے۔ جب کوئی شخص اپنے مقصود میں کشادگی محسوس کرے تو کہا جاتا ہے "أَفْشَى الرَّجُلُ" اس مفہوم کے تحت بھی خلوت کو افشاء کا نام دینا درست ہے کیونکہ اس کے ذریعے مرد کو مقام وطی یعنی بیوی کی شرمگاہ تک رسائی ہو جاتی ہے اور اس عمل کے لیے اسے پوری گنجائش حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ خلوت سے پہلے بیوی تک رسائی میں اسے تنگی پیش آرہی تھی اس مفہوم کی بنا پر خلوت کو افشاء کا نام دے دیا گیا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ میاں بیوی کو خلوت میسر آجانے، شوہر کو ہمبستری کا موقع مل جانے اور بیوی کی طرف سے خود سبردگی کا مظاہرہ کر دینے اور جماعی تلمذ کا پورا موقع دے دینے کے بعد شوہر کے لیے بیوی کو دی ہوئی کسی چیز کی واپسی جائز نہیں ہے۔ ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے دی ہوئی کسی بھی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَإِنْ أَدْرُتُمْ اسْتَبْدَالِ زَوْجِ مَكَانِ زَوْجِ) — اس پر دلالت کر رہا ہے کہ علیحدگی کا ارادہ شوہر کی طرف سے ہوا ہے بیوی کی طرف سے نہیں اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے مہر میں سے کسی چیز کو واپس لے لینا مکروہ ہوگا لیکن اگر نفرت اور سرکشی کا اظہار بیوی کی طرف سے ہو تو شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ أَزْوَاجَكُمْ حُدِّدْ لَكُمْ اللَّهُ مَلَأَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے حضرت ابن عباس سے مراد یہ ہے کہ فاحشہ سے مراد نشوز یعنی نفرت، روگردانی اور نافرمانی ہے اور دوسرے حضرات کے نزدیک اس سے مراد بدکاری ہے۔

نیز یہ قول باری بھی ہے (خَيَاتُ خِفْتُمْ اَلَّا يُقَيِّمَ اَحَدُكُمْ اَللّٰهُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فَاِذَا قَدْ تَبَيَّنَ اَمْرُكُمْ فَلَوْ اَنَّكُمْ سَأَلْتُمُوهُ لَخَرَجَ مِنْكُمْ خُبْرُكُمْ) اگر تمہیں یہ خطرہ ہو کہ یہ دونوں اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں جو عورت اپنی ذات کے فدیہ کے طور پر ادا کرے۔
 بعض کا قول ہے کہ یہ حکم قول باری (وَ اِنْ اَرَدْتُمْ سِتْبَدَا لَیْ ذَوِیْ مَكَانَ زَوْجِیْ) کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات غلط ہے اس لیے کہ یہ قول باری اس حالت کی نشاندہی کر رہا ہے جس میں نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہوا ہو جبکہ قول باری (اَلَا اَنۡیَ یَخَافُ اَکْذِبُیۡمَا حُدَّ وَکَلَّمَ اللّٰهُ) میں ایسی حالت کا ذکر ہوا ہے جو پہلی حالت سے مختلف ہے اور وہ یہ حالت ہے جس میں سرکشی اور نفرت کا اظہار بیوی کی طرف سے ہوا ہو اور عورت نے بطور فدیہ شوہر کو کوئی رقم دے دی ہو اس لیے یہ حالت پہلی حالت سے مختلف ہے اور ان دونوں حالتوں میں سے ہر ایک کے لیے مخصوص حکم ہے۔

قول باری ہے (وَ اِذَا خَذَنَّ مِنْکُمْ مِّثۡیَآ فَاَعۡدِیۡظًا، اور انہوں نے تم سے پختہ عہد لے رکھا ہے حسن ابن سیرین، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد بھلے طریقے سے عقد زوجیت میں باقی رکھنا یا اچھے طریقے سے رخصت کر دینا ہے۔ جس کا ذکر قول باری (وَ اِذَا مَسَّکَ بِمَعۡرُوۡذٍ اَدۡتَسۡبِیۡحًا یَّحۡسَنُ) میں ہوا ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ آغاز اسلام میں نکاح کرنے والے سے کہا جاتا کہ ”تمہیں خدا کا واسطہ یا تو اسے سیدھے طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھنا یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دینا“ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد نکاح کا کلمہ ہے جس کے واسطے سے مرد اپنی بیوی کے سانپھ ازدواجی تعلق کو حلال کر لیتا ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ (اِنَّمَا اَخَذْتُہُنَّ بِاَمَانَةِ اللّٰهِ وَاسْتَحَلَمْتُہُنَّ فَرُوۡجَہُنَّ بِکَلِمَةِ اللّٰهِ، تم نے انہیں اللہ کی امانت کے تحت لیا ہے اور اللہ کے کلمہ کے واسطے سے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے

قولِ باری ہے۔ (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو مگر پہلے جو بچہ اس سے ہو چکا ہو۔
ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمرو نے بتایا ہے کہ ہمیں ثعلب سے اور انہیں کوفہ کے اہل لغت سے نیز مبرد کو بصرہ کے اہل لغت سے جو بات معلوم ہوئی ہے کہ لغت میں نکاح کے اصل معنی دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کے ہیں۔ عربوں کا قول ہے۔ "انکحنا الفدا نسدی" (ہم نے جنگلی گدھے تمہارا اس کی مادہ کو اکٹھا کر دیا ہے تم دیکھ لو گے کہ کیا بنتا ہے)۔

یہ ایک ضرب المثل ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی معاملہ میں لوگ باہم مشورہ کریں اور اس پر اتفاق کر لیں اور پھر دیکھیں کہ اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ لغوی طور پر نکاح کا اسم دو چیزوں کو جمع کرنے کے معنی کے لیے وضع کیا گیا تھا پھر ہم نے یہ دیکھا کہ عرب کے لوگ نفس و طی پر جو عقد کے بغیر ہو نکاح کے اسم کا اطلاق کرنے لگے جیسا کہ اعشی کا شعر ہے۔

ومنکوحۃ غیر مسہورۃ وَاخْرٰی یَقَالُ لَهَا خَادِهًا

ایک قیدی عورت جس کے ساتھ عقد اور مہر کے بغیر ہم بستری کی گئی۔ اس کے علاوہ ایک عورت ہے جسے فادہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے

ومن ایسہم قد انکحتھا رما حتا وَاخْرٰی عَلٰی عَمِّ وَحَالٍ تَلْهَفُ

ایک قیدی جو عورت جس کے ساتھ ہمارے نیزوں نے نکاح کیا اور ایک دوسری عورت جو اپنے چچا اور ماموں کو یاد کر کے روتی ہے۔

ایک اور شاعر نابغہ ذبیالی کہتا ہے۔

فَنَكَحْنَ أَبْكَارًا وَهْنِ بِلَامَةٍ اعْجَلْنَهُنَّ مَهْطَةَ الْأَعْدَادِ

ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کی دوشیزگی کی حالت میں ہمبستری کی گئی اور یہ آرام و راحت میں تھیں اور ان کے ختم ہونے کے وقت تک کا بھی انتظار نہیں کیا گیا۔ نکاح سے شاعر کی مراد وطی یعنی ہمبستری ہے وطی کے معنی پر نکاح کے اسم کا اطلاق کسی کے نزدیک ممکن نہیں ہے یہ اسم نفس عقد کو بھی شامل ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ لَوْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ،

جب تم مومنات سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو) یہاں نکاح سے مراد عقد ہے وطی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (إِنَّا مِنْ نِكَاحٍ وَدَسْتٍ مِنْ سَفَاحٍ امیرے والدین کے درمیان رشتہ ازدواج عقد نکاح کی بنا پر استوار ہوا تھا، ناجائز تعلقات کی بنا پر نہیں) آپ کے اس ارشاد کی دو معنوں پر دلالت ہو رہی ہے ایک تو یہ کہ نکاح کے اسم کا اطلاق عقد پر

ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کا بعض دفعہ عقد کے بغیر کی جانے والی ہمبستری پر بھی اسے محمول کیا جاتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ صرف (إِنَّا مِنْ نِكَاحٍ) کے فقرے پر اکتفا کرتے کیونکہ لفظ سفاح یعنی بدکاری کسی حالت میں بھی اسم نکاح کے مفہوم کو اپنے دائرے میں نہیں لیتا اس لیے لفظ نکاح کے ذکر کے بعد آپ کا قول (وَدَسْتٍ مِنْ سَفَاحٍ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کا لفظ دونوں باتوں کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمادیا کہ آپ کی ولادت باسعادت عقد حلال کے نتیجے میں ہوئی اس نکاح یعنی ہمبستری کی بنا پر نہیں ہوئی تھی جو سفاح یعنی بدکاری اور زنا کہلاتی ہے۔

ہماری مذکورہ بالا وضاحت سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکاح کا اسم عقد اور وطی دونوں پر محمول کیا جاتا ہے نیز لغت کے لحاظ سے اس کے مفہوم معنی کا بھی ثبوت ہو گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ یہ دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کا نام ہے اور اکٹھا کر دینے کا مفہوم ہمبستری کی صورت میں ادا ہوتا ہے، عقد کی صورت میں نہیں اس لیے کہ عقد کی وجہ سے اکٹھا ہونا نہیں ہوتا کیونکہ عقد تو مرد اور عورت دونوں کی طرف سے ایک زبانی بات ہوتی ہے جو حقیقت میں اکٹھا کرنے کے مفہوم کی منفی نہیں ہوتی۔

ان امور کی روشنی میں یہ بات سامنے آگئی کہ نکاح کے اسم کے حقیقی معنی ہمبستری کے ہیں اور مجازاً اس کا اطلاق عقد پر بھی ہوتا ہے۔ عقد کو نکاح کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ ہمبستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب بنتا ہے۔

یہ مجاز کی ایک صورت ہے کہ ایک چیز پر اس کے غیر کے نام کا اطلاق کیا جائے جبکہ وہ چیز اس غیر کے لیے سبب اور ذریعہ بنتی ہو یا اس چیز کا مفہوم اس غیر کے مفہوم کے بالکل قریب ہو۔

مثلاً بچے کی بیدارش کے وقت اس کے سر پر اگے ہوئے بالوں کو عقیقہ کہا جاتا ہے لیکن ان بالوں کو اتروانے کے موقع پر ذبح کی جانے والی کو بھی عقیقہ کا نام دیا جاتا ہے یا لفظ راویہ اس اونٹ کا نام ہے۔ جس پر پانی کی مشک لدی ہو پھر پانی کی مشک کو راویہ کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ مشک اونٹ سے متصل اور اس سے قرب رکھتی ہے۔ البر النعم کا شعر ہے۔

تمشی من الردة مشی الحفل مشی الروایا بالمزاد الاثقل

یہ اونٹنی تھنوں میں درم کی وجہ سے اس طرح آہستہ آہستہ چل رہی ہے جس طرح دودھ بھرے بھرے تھنوں والی اونٹنیاں چلتی ہیں یا جس طرح پانی کی بوجھل مشکیں اٹھانے والے اونٹ چلتے ہیں۔

اسی طرح غائظ زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جو ذرا پست ہو نیز انسان کے براز پر بھی اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ لوگ فضائے حاجت کے لیے نشیبی زمین کی طرف چلے جاتے تھے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔ ٹھیک اسی طرح لغت میں اصل وضع کے لحاظ سے نکاح کے اسم کا اطلاق وطی پر ہوتا ہے۔

لیکن عقد پر مجازاً محمول ہوتا ہے اس لیے کہ عقد ہم بستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب ہوتا ہے۔ نکاح کو مجازاً عقد کا نام دینے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خرید و فروخت اور ہبہ کی تمام صورتوں میں جو عقد ہوتے ہیں ان میں سے کسی پر بھی نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اگرچہ اس کے ذریعے لونڈی کے ساتھ ہم بستری کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع و شراہ اور ہبہ کے یہ عقد وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اس لیے کہ یہ عقود ان عورتوں کے سلسلے میں درست ہوتے ہیں جن سے ہم بستری کی مستقل ممانعت ہے مثلاً رضاعی بہن یا حقیقی بہن یا ساس اور اسی طرح کی دیگر خواتین۔ جبکہ اس عقد کو نکاح کا نام دیا جاتا ہے جو وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری حلال نہیں ہوگی اس کے ساتھ نکاح بھی حلال نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کا اسم وطی کے معنی کے لیے حقیقت اور عقد کے معنی کے لیے مجاز ہے ہماری اس وضاحت کے بموجب قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) کو وطی پر محمول کرنا واجب ہے اس لیے اس کا مقتضی یہ ہے کہ جن عورتوں سے ایک شخص کے باپ نے وطی کی بدو عورتیں اس شخص پر حرام ہوں گی کیونکہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ نکاح وطی کا اسم ہے تو یہ صرف وطی کی مباح صورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں رہا بلکہ ممنوع صورتوں کو بھی شامل ہو گیا جس طرح لفظ ضرب یا قتل یا وطی ہے۔ کہ جب ان کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے صرف ان کی مباح صورتیں مراد نہیں ہوتیں بلکہ مباح اور ممنوع دونوں صورتوں پر انہیں محمول کیا جاتا ہے۔

إلّا یہ کہ کسی خاص صورت کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ البوالحسن فرمایا کرتے تھے کہ قول باری (مَا نَكَحَ أَبَاؤُكُمْ) سے مراد وطی ہے عقد نہیں اس لیے کہ لفظ نکاح وطی کیلئے حقیقت ہے۔ اس سے عقد مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک لفظ کا ایک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول ہونا محال ہے۔

ہم نے اس آیت کے سوا کسی اور دلیل کی بنیاد پر صرف عقد کی صورت میں بھی باپ کی منکوحہ عورت سے نکاح کی حرمت کا حکم لگایا ہے یعنی اگر باپ کسی عورت سے صرف عقد کر لیتا ہے ہمبستری نہیں کرتا تو ایسی عورت بیٹے کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

زنا کی صورت میں ہمبستری کی وجہ سے ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔

سعید بن عروبہ نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے اور انہوں نے حضرت عمران بن حصیب سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کر لیا ہو کہ اس کے نتیجے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی حسن، قتادہ، نیز سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، سالم بن عبد اللہ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، عامر بن ابی ربیعہ، حماد، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے کہ خواہ ساس کے ساتھ اس نے بدکاری نکاح سے پہلے کی ہو یا بعد میں۔

دونوں صورتوں میں اس عورت کی بیٹی زانی پر حرام ہو جاتی ہے۔ اور ایجاب تحریم لازم ہو جاتا ہے عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی ہمبستری کے بعد اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کرتا ہے کہ اس نے دو حرام کاموں یعنی زنا اور ساس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا، تاہم اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ حرام کام کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔

اوزاعی نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباح حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مصداق اس شخص کو ٹھہراتے تھے جو کسی عورت کے ساتھ منہ کالا کر لے لیکن اس کے اس فعلی قبیح کی بنا پر وہ عورت اس پر حرام نہیں ہوتی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ ماں کے ساتھ زنا کی وجہ سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔ خود عطاء کے نزدیک یہ بات ایسی نہیں تھی اس لیے کہ اگر عطاء کے نزدیک یہ بات اسی طرح ثابت ہوتی تو انہیں حضرت ابن عباسؓ کے قول (لا

یحرمہ الحرام المحلل کی تاویل کی ضرورت پیش نہ آتی۔

زہری، ربیعہ، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جس عورت کے ساتھ کوئی زنا ہو تو زانی پر نہ اس کی ماں حرام ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی بیٹی۔ عثمان البنی نے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی ساس کے ساتھ بدکاری کی ہو کہا ہے کہ کوئی حرام کام کسی حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتا۔

لیکن اگر کسی نے کسی کی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کی ماں کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کر لیا ہو یا ماں کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کے ساتھ زنا کر چکا ہو تو پہلی صورت میں بیٹی اور دوسری صورت میں ماں اس پر حرام ہو جائے گی۔ اس طرح عثمان البنی نے نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد زنا کے ارتکاب کے درمیان فرق کیا ہے۔

فقہاء کے درمیان اس شخص کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جو کسی دوسرے شخص کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے کہ آیا اس مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام ہو جائیں گی۔ یا نہیں؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر حرام نہیں ہوں گی۔

عبد اللہ بن الحسین کا قول ہے کہ یہ صورت بھی تحریم کے حکم کے لحاظ سے مذکورہ بالا صورت کی طرح ہے یعنی زنا کاری کی وجہ سے جس طرح مرد پر کچھ عورتیں حرام ہو جائیں گی اسی طرح لواطت کی بنا پر عورتوں پر مرد حرام ہو جائیں گے۔

ابراہیم بن اسحاق نے روایت کی ہے کہ میں نے سفیان ثوری سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ دریافت کیا کہ وہ کسی لڑکے کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے آیا وہ اس لڑکے کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے تو سفیان ثوری نے نفی میں جواب دیا۔ حسن بن صالح کسی ایسی عورت سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے جس کے بیٹے کے ساتھ نکاح کرنے والے نے لواطت کا ارتکاب کیا ہو۔

ادراعی نے ایسے دو لڑکوں کے متعلق کہا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے کے ساتھ قبیح حرکت کا ارتکاب کیا ہو پھر مفعول کی شادی ہو جانے کے بعد اس کے گھر لڑکی پیدا ہو جائے تو فاعل کے لیے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (ذَلَّا تَسْكِحُوا مَا تَكْحِ ابَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) نے اس عورت سے نکاح کی تحریم کو واجب کر دیا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے والے کے باپ نے مہبستری کی ہو خواہ یہ مہبستری زنا کی صورت میں ہوئی ہو یا کسی اور صورت میں اس لیے کہ لفظ نکاح کا دہلی کے معنی پر اطلاق حقیقت کے طور پر ہوتا ہے اس لیے اس لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔

جب باپ کی ہمبستری کی صورت میں تحریم ثابت ہو گئی تو بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی صورت میں بیوی کی تحریم کا وجوب بھی ثابت ہو گیا اس لیے کسی نے بھی ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس پر قرآن کی یہ آیت بھی دلالت کر رہی ہے (وَدَرَبَا بَيْنُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِ كُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پروٹا پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شوہر ہو چکا ہو۔

دخول دراصل وطی کا دوسرا نام ہے اور آیت میں مراد بھی یہی ہے، نیز دخول کا اسم نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری صورتوں کو بھی شامل ہے۔ ان تینوں باتوں پر یہ چیز دلالت کر رہی ہے کہ اگر کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ بلکہ میمن کی بنا پر ہمبستری کر لیتا ہے تو آیت کے حکم کے بموجب وہ لڑکی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

اگر اس نے اس کے ساتھ نکاح فاسد کی بنیاد پر ہمبستری کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دخول چونکہ ہمبستری کا دوسرا نام ہے اس لیے اس کے حکم کا تعلق صرف نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے سوا ہم بستری کی دوسری صورتوں کے ساتھ بھی یہ متعلق ہے۔

غضی طور پر اس مسئلے کا یہ پہلو قابل توجہ ہے کہ تحریم کو واجب کر دینے کے سلسلے میں عقد کی نسبت ہم بستری میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ہماری نظروں میں مباح ہم بستری کی جو بھی صورت آئی ہے وہ تحریم کی موجب بنی ہے لیکن اس کے برعکس ہمارے سامنے عقد صحیح کی ایک صورت ایسی بھی موجود جو موجب تحریم نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ صرف عقد نکاح کر لیتا ہے تو اس کی بنا پر وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی۔

ہاں اگر ہم بستری کر لے تو پھر حرام ہو جاتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ہم بستری کا وجوب ایجاب تحریم کی علت ہے۔ ہم بستری کی صورت خواہ کیسی بھی کیوں نہ ہو، مباح ہو یا ممنوع، یہ صورت ہم پر تحریم کو واجب کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ وطی کا وجود ہی کافی ہے کیونکہ تحریم اس وطی کو دلی صحیح کے مفہوم سے خارج نہیں کر سکتی۔

جب وطی مباح اور وطی ممنوع دونوں ہی اس مفہوم میں مشترک ہو گئے تو اب ضروری ہو گیا کہ ہم بستری کی دونوں صورتیں موجب تحریم ہوں۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شبہ یا لکھ کو کی بنا پر ہونے والی ہم بستری موجب تحریم ہے۔ حالانکہ اس میں نکاح کا وجود نہیں پایا گیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس ہم بستر کی موجب تحریم ہے خواہ اسکی بنیاد کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ واجب قرار پایا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستر کی موجب تحریم ہو کیونکہ اس کے اندر بھی وہی صحیح کا مفہوم موجود ہوتا ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ شبہ یا ملک یمین کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستر کی اس لیے موجب تحریم ہے کہ اس کی بنا پر نسب کا ثبوت ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنا پر نسب کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے زنا کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حکم پر ثبوت نسب کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کم سن بچہ جو اپنی منکوحہ سے ہم بستر کی قابل نہیں ہوتا اگر اپنی بیوی سے کسی طرح جماع کر لے تو اس پر اس کی بیوی کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی حالانکہ اس کے اسس جماع سے ثبوت نسب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے عقد نکاح کر لیتا ہے تو اس عقد کے ساتھ ہی نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے خواہ ابھی ہم بستر نہ بھی ہوئی ہو۔ اسی لیے اگر کوئی عورت عقد نکاح کے چھ ماہ بعد اور شوہر کے ساتھ ہم بستر سے پہلے کوئی بچہ لے کر آجائے تو یہ بچہ شوہر کے ذمے پڑ جائے گا۔ جبکہ صرف عقد کی بنیاد پر بیوی کی بیٹی شوہر پر حرام نہیں ہوگی

جب ہمیں ہم بستر کی ایک صورت ایسی نظر آگئی جو ثبوت نسب کی موجب تو نہیں لیکن تحریم کی موجب ہے اور ساتھ ہی عقد کی بھی ایسی صورت مل گئی جو ثبوت نسب کی موجب تو ہے لیکن تحریم کی موجب نہیں تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی تحریم میں ثبوت نسب کا کوئی دخل نہیں ہے۔ نیز اس میں اعتبار صرف ایک چیز کا ہوتا ہے اور وہ ہے ہم بستر اس کے سوا کسی اور چیز کا اعتبار نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے اور معتزضین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی لوندی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دے تو اس پر اس کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی جبکہ ہاتھ لگانے کے عمل کو نسب کے ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تحریم کا حکم نسب پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ ثبوت نسب کے ساتھ اور اس کے بغیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کے بارے میں سخت روئے کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ کسی صورت میں رحم کی سزا واجب کر دی اور کسی صورت میں کوڑوں کی سزا۔ اس کے ساتھ جہنم میں ڈالے جانے کی وعید بھی سنائی نیز اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کے نسب کے الحاق کی بھی ممانعت کر دی۔ یہ سارے اقدامات اس لیے کئے کہ زنا کے جرم

پر عائد ہونے والا حکم سخت سے سخت ہو جائے تو پھر زنا کا موجب تحریم ہوتا اولیٰ ہوگا کیونکہ تحریم کا ایجاب بھی تغلیظ یعنی حکم میں سختی کی ایک صورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس شخص کے حج کے بطلان کا حکم صادر فرمادیا جس نے وقوف عرفہ سے قبل ہی اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کر لی ہو تو زانی کا حج بطریق اولیٰ باطل ہو جانا چاہیے اس لیے کہ حج کے بطلان کا حکم دراصل حج میں ہم بستری کی ممانعت کی تغلیظ کی خاطر ہے اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے وطی حلال کی صورت میں بیوی کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم صادر فرمادیا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ زنا کے حکم کی تغلیظ کی خاطر اس کے تحت ہونے والی ہم بستری کی صورت میں زانیہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کا حکم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے

امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب غلطی سے کسی کو قتل کر دینے والے پر کفارہ واجب کر دیا تو قتل عمد کے مرتکب پر اس کا وجوب بطریق اولیٰ ہوگا امام شافعی کی یہ بات اس لیے درست نہیں ہے کہ قتل عمد کا حکم قتل خطا کے حکم کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حج فاسد ہو جانے، روزہ ٹوٹ جانے اور غسل واجب ہو جانے کے لحاظ سے ہم بستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ یہ ہم بستری زنا یا غیر زنا کی بنیاد پر ہوئی ہے اس لیے تحریم کے لحاظ سے بھی ان دونوں قسموں کی ہم بستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مباح ہم بستری کی صورت میں مہر کے وجوب کا حکم لازم ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری کی صورت میں ایسا کوئی حکم لازم نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم بستری کی یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری کے ساتھ جو سزا واجب ہو جاتی ہے یعنی رجم یا کوڑے وہ مال کے ایجاب سے زیادہ سخت ہے ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ہم بستری کے نتیجے میں مال اور حد کا وجوب ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے ہیں اس لیے کہ جب حد واجب ہوگی تو مہر واجب نہیں ہوگا اور جب مہر واجب ہوگا تو حد واجب نہیں ہوگی اس لیے ان دونوں میں ہر ایک دوسرے کی جگہ آتا ہے۔

جب زانی پر حد واجب ہو جائے گی تو وہ اس مال کے قائم مقام ہو جائے گی جس کا حکم ہم بستری بنا پر لگ سکتا تھا اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس حدیث سے استدلال کرے جس کی ہمیں عبد الباقی نے روایت کی، محمد بن الیرث الجزری نے، انہیں اسحاق بن بھلول نے، انہیں عبد اللہ بن نافع نے، انہیں مغیرہ

اسماعیل بن ایوب بن سلمہ الزہری نے ابن شہاب الزہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو حرام طریقے سے کسی عورت کا پیچھا کرتا ہے آیا وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے۔ یا حرام طریقے سے ماں کا پیچھا کرتا ہے۔ آیا وہ اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے، آپ نے اس کے جواب میں فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال انما یحرم ما کان بنکاح، حرام چیز کسی حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتی)

یعنی بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ناجائز تعلقات کا بیوی کے ساتھ جائز ازدواجی تعلقات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ نیز فرمایا (حرمت کا سبب صرف وہ ازدواجی رشتہ بنتا ہے جو نکاح کی بنیاد پر استوار ہوا ہو)

اسی طرح اسحاق بن محمد الفردی نے عبد اللہ بن عمر سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) نیز عمر بن حفص نے عثمان بن عبد الرحمن سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (لا ینسد الحرام الحلال، کوئی حرام شئی کسی حلال شئی کو فاسد نہیں کرتی)۔

یہ روایتیں اہل علم کے نزدیک باطل ہیں اور ان کے راوی ناپسندیدہ ہیں۔ مثلاً مغیرہ بن اسماعیل ایک مجہول اور نامعلوم شخص ہے اس کی روایت کی بنیاد پر کسی شرعی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی خاص کر اس وقت جبکہ اس کی روایت ظاہر قرآن سے متعارض ہے۔

اسی طرح اسحاق بن محمد روایت کے سلسلے میں مطعون ہے، یعنی فن روایت کی روشنی میں اس پر اعتراضات کیے گئے ہیں۔ یہی حالت عمر بن حفص کی ہے۔ اگر یہ روایات ثابت بھی ہو جاتیں تو ہمارے مخالف کے مسلک پر ان کی دلالت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ پہلی روایت میں عورت کا ناجائز اور حرام طریقے سے پیچھا کرنے کا ذکر ہے، بمبستری کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا تعلق اس پیچھا کرنے کے سوال سے ہے اور آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف کسی عورت کا ناجائز طریقے سے پیچھا کرنا حرمت کا سبب نہیں بنتا بلکہ حرمت اس وقت ہوگی جب نکاح ہو جائے گا۔

پیچھا کرنے کے مفہوم میں بمبستری کا اثبات نہیں ہے بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل میں اس کا خیال بیٹھ جائے جس سے مجبور ہو کر وہ اس پر نظر ڈالے یا اسے بہلا پھسلا کر بمبستری پر آمادہ کرے وغیرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جواب کے ذریعے یہ بتا دیا کہ یہ چیز تحریم کی موجب نہیں

ہے۔ تحریم صرف اس وقت واقع ہوتی ہے جب دونوں کے درمیان نکاح کی بنیاد پر شہ ازدواج قائم ہو جائے اس طرح اس روایت میں وطی کا مسے سے ذکر ہی نہیں ہے اور آپ کے ارشاد (لا یحرم الحرام الحلال) کا تعلق عورت کا پیچھا کرنے کے سوال سے ہے جس میں بدکاری کا دخل نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) تو ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بھی بعینہ اسی واقعہ سے تعلق رکھتی ہو جس کے ساتھ پہلی روایت کا تعلق ہے۔

اگر روایت صحیح ہے تو درحقیقت یہ بد نظری اور بدکاری پر پہلا پھسلا کر آمادہ کرنے کے متعلق ہے، وطی کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ارشاد کردہ بات کا مقصد اس توہم کا ازالہ ہے کہ صرف بد نظری کی بنا پر تحریم واجب ہو جاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (زنا العینین المظن وزنا الرجلین المشی، کسی پر غلط نظر ڈالنا آنکھوں کا زنا اور بدکاری کے ارادے سے چل کر جانا قدموں کا زنا ہے۔

اس روایت کی بنا پر ہو سکتا تھا کہ کوئی یہ خیال کر بیٹھے کہ صرف غلط نظر ڈالنا موجب تحریم ہے جس طرح ہم بمبستری موجب تحریم ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلط نظر کو بھی زنا کا نام دیا ہے۔ اس توہم کو دور کرنے کے لیے آپ نے یہ خبر دی کہ یہ حرکت موجب تحریم نہیں ہے اور یہ کہ ملاپ نہ ہونے کی صورت میں تحریم کا ایجاب عقد نکاح کی بنا پر ہوتا ہے خواہ اس کے بعد ملاپ اور یکجائی کی صورت نہ بھی ہوتی ہو۔

جب اس روایت میں ہمارا بیان کردہ احتمال موجود ہے تو پھر اس کی بنیاد پر اعتراض باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح بمبستری تک محدود نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنی لونڈی سے حیض کی حالت میں بمبستری کر لیتا ہے اس کی یہ بمبستری وطی حرام شمار ہو گی جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ موجب تحریم ہو گی۔

اس مثال کی بنا پر اب یہ کہنا باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح بمبستری تک محدود ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ایسی لونڈی سے بمبستری کر لی جس میں ایک اور شخص بھی شریک ہو یا یہ کہ لونڈی اس کی ہی ہو لیکن مجوسی ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ حرام وطی کا مرتکب ہو گا جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ بمبستری تحریم کی موجب بن جائے گی۔

یہ چیز اس پر دال ہے کہ درج بالا روایت اگر ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس میں وطی حرام کی بنا پر تحریم کے ایجاب کی نفی کے لیے عموم موجود نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے پر اس کی پروا

کر دی ہے۔ اور اس کے اس قول کو ناپسندیدہ اور جھوٹ قرار دیا ہے۔ ظہار کے اس قول میں تحریم کی کوئی بات بظاہر موجود نہیں لیکن پھر بھی اس کی بنا پر تحریم وظی وافع ہو گئی۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الحرام لا یحرمہ الحلال) سے استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ آپ کے اس ارشاد کا انداز بیان مطلق ہے کسی وجہ یا سبب کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔

اول تو یہ کہ حلال و حرام اللہ تعالیٰ کا وہ حکم ہوتا ہے جو کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے سے تعلق رکھتا ہے جبکہ ہمیں یہ بات حقیقتہً معلوم ہے کہ کسی چیز کے متعلق تحریم کے حکم اور اس کے بالمقابل کسی اور چیز کے متعلق تحلیل کے حکم کے ساتھ تحلیل و تحریم کے ایجاب کے سلسلے میں کسی دلالت کے بغیر کوئی اور حکم متعلق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے تو ہمارے زیر بحث مسئلے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ہم بھی اسی قول کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کی تحریم کا حکم نفس و روڈ کی بنا پر کسی مباح چیز کی تحریم کا موجب نہیں بن سکتا۔ یہ صرف اس وقت تحریم کا موجب بن سکتا ہے جب ایسی کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس مباح چیز کی تحریم کی اسی حیثیت سے موجب بن رہی ہو جس حیثیت سے وہ پہلی چیز کی تحریم کی موجب بنی تھی۔ اس صورت میں اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کی تحلیل کا حکم منصوص طریقے سے بیان فرمایا ہو وہ چیز تحلیل کے اس حکم پر برقرار رہے گی اور جب کسی اور چیز کی تحریم کا حکم آئے گا تو قیاس سے کام لیتے ہوئے اس حکم کی بنا پر اس پہلی چیز پر اعتراض جائز نہیں رہے گا جس پر ابند ابی سے تحلیل کا حکم لگ چکا ہے۔ اس طرح قیاس سے کام لیتے ہوئے مباح چیز پر تحریم کا حکم لگانے سے ردک دیا گیا ہے۔

اس سے ان لوگوں کے قول کا بھی بطلان ہو گیا جو قیاس کے ذریعے حکم کے نسخ کے قائل ہیں۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کا درج بالا روایت کے الفاظ متقاضی ہیں بشرطیکہ روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے۔ یہ تو ایک وجہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المحرام لا یحرمہ الحلال) سے مراد یہ ہے کہ ”کوئی حرام کام کسی حلال کام کو حرام نہیں کرتا“ اگر یہ معنی مراد ہوں تو لاجمالہ روایت کے الفاظ میں کچھ محذوف ماننا پڑے گا اور الفاظ کے حقیقی معنوں کے اعتبار کی بجائے اس محذوف کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔

اس صورت میں دو وجوہ کی بنا پر روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہو گا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ محذوف چونکہ مذکور نہیں ہے کہ اس کے عموم کا اعتبار کیا جائے اس لیے اس کے عموم سے

استدلال ساقط ہو جائے گا کیونکہ مخذوف نو مذکور نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرے میں آنے والے تمام مسمیات اور مدلولات کے لیے عموم کے معنی دے۔

اس بنا پر کسی کے لیے ایسے مخذوف کے عموم سے استدلال درست نہیں ہوگا جو مذکور نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں اس لحاظ سے عموم کا اعتبار درست نہیں ہوگا کہ اس جیسے مخذوف میں عموم کا اعتقاد درست نہیں ہوتا کیونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ حرام حلال کی تحریم کا توبہ بن جاتا ہے۔ مثلاً نکاح فاسد کی بنا پر مہسنری، لونڈی کے ساتھ حیض کی حالت میں مباشرت، حیض کی حالت میں بیوی کو تین طلاق دے دینا، ظہار، شراب جس میں پانی ملا دیا جائے، ازدواج نکاح کو باطل کر کے بیوی کو شوہر پر حرام کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح کے دوسرے افعال جو حلال کی تحریم کا سبب بن جاتے ہیں۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (الحرام لا یحرم المحلل) اگر عموم کے لفظ کے ساتھ وارد بھی ہوتا تو بھی اس میں عموم کا اعتقاد درست نہ ہوتا اور اس کے ورود کے ساتھ ہی یہی سمجھا جاتا کہ آپ کی اس سے مراد بعض حرام افعال ہیں جو حلال کے لیے تحریم کا موجب نہیں بنتے۔ اس صورت میں ان افعال کے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت پیش آجاتی ہے جس طرح کہ تمام محمل الفاظ کے سلسلے میں طریق کار ہے۔

نیز اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم منصوص طریقے سے اس مخذوف کا ذکر فرمادیتے جس کا فریق مخالف کو دعویٰ ہے اور آپ کے ارشاد کے الفاظ یہ ہوتے (ان فعل المحرام لا یحرم المحلل) تو پھر بھی فریق مخالف کی بات پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ فعل حرام حلال کی تحریم کا موجب نہیں ہے۔ اس صورت میں روایت کے الفاظ کو ان کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جاتا اور اس میں یہ دلالت نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کسی فعل حرام کے وقوع کی صورت میں حلال کو حرام قرار نہیں دیتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرام کے ارتکاب کی بنا پر حلال کو حرام قرار نہیں دیتا تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو معنی معترض نے بیان کیے ہیں اگر وہ مراد ہوں گے تو یہ اس کے مجازی معنی ہوں گے، حقیقی معنی نہیں ہوں گے۔

اس صورت میں اس مجازی معنی کے حکم کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت پیش آئے گی مجازی معنوں میں کسی لفظ کا استعمال صرف اس وقت درست ہوتا ہے جب اس پر دلالت قائم ہو جائے۔ امام شافعی نے ایک مناظرے کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے کسی سے کیا تھا۔ اس کی روئیدار پغور

کرنے سے بڑا تعجب پیدا ہوتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس شخص نے مجھے سوال کیا ”آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ حرام کسی حلال کی تحریم کا موجب نہیں بنتا؟“ میں نے جواب میں کہا: ”قول باری ہے (وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)“

نیز فرمایا (وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) اور تمہارے صلیبی بیٹوں کی بیویاں (نیز فرمایا) اُمہاتِ نساءِ کُمو۔ اور تمہاری بیویوں کی مائیں (ناقول باری) (وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) ، انہیں نہیں دیکھتے کہ قرآن نے ان آیات میں جن خواتین کا ذکر کیا ہے انہیں وہ نکاح یا دخول اور نکاح کی بنا پر حرام قرار دے رہا ہے۔“

جواب ملا: ”کیوں نہیں“ اس پر میں نے کہا: آیا یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلال کی وجہ سے ایک چیز کو حرام اور حرام کی وجہ سے اسے حرام کر دیا ہو جبکہ حرام حلال کی ضد ہے اور نکاح کی نہ صرف ترغیب دی گئی ہے۔ بلکہ اس کا حکم بھی دیا گیا ہے اور زنا کو حرام قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْكَحُوا الزَّانِيَ اِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا) ، زنا کے قریب بھی نہ جاؤ بے شک یہ بہت سخت فیج گناہ اور بہت ہی برا طریقہ ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اوپر کی گفتگو میں امام شافعی نے نکاح اور دخول کے نتیجے میں ثابت ہونے والی تحریم کی آیت نیز تحریم زنا کی آیت تلاوت کی۔

حالانکہ ان دونوں آیتوں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو زیر بحث مسئلہ کے اختلافی پہلو پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ نکاح اور دخول یعنی ہمبستری کی اباحت اور دونوں امور کی وجہ سے تحریم کے وجہ میں یہ بات ہرگز موجود نہیں ہے۔ کہ ان دونوں باتوں کے سوا کسی اور وجہ سے تحریم دافع نہیں ہوتی۔

مثلاً اس سے بلکہ مبین کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے تحریم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی بطورت سے زنا کی تحریم سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا کہ تحریم صرف زنا کی بنا پر واقع ہوتی ہے اس لیے تلاوت شدہ دونوں دونوں آیتوں کے ظاہر سے زنا کی صورت میں کی جانے والی ہمبستری کی بنا پر نکاح کی تحریم کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آیت زنا میں تو صرف زنا کی تحریم ہے۔

اور تحریم زنا تحریم نکاح کے ایجاب کی نفی پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نکاح اور دخول کی بنا پر واجب ہونے والی تحریم میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں کے سوا کوئی اور وجہ تحریم کی وجہ نہیں ہوتی۔ اس لیے زیر بحث مسئلہ کے اختلافی نکتے پر امام شافعی کی تلاوت کردہ دونوں آیتوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اور نہ ہی ان میں مسائل کے سوال کا جواب موجود ہے جو اس نے امام شافعی سے ان کے

قول کی صحت پر دلیل کے طور پر طلب کیا تھا۔

امام شافعی نے فرمایا کہ حرام حلال کی ضد ہے، جب مسائل نے ان سے ان دونوں کا فرق واضح کرنے کے لیے کہا تو انہوں نے کہا: ”اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے مابین فرق کر دیا ہے۔ کیونکہ اس نے نکاح کی ترغیب دیکر زنا کو حرام قرار دیا ہے“ البکر جصاص کہتے ہیں کہ اس طرح امام شافعی نے اللہ کی جانب سے نکاح اور زنا کے مابین تحلیل و تحریم کے فرق کو مسائل کے سامنے بطور دلیل پیش کر دیا حالانکہ مسائل کے ذہن میں نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت کے سلسلے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔

اس نے تو صرف یہ پوچھا تھا کہ ان کے دعوے پر آیت کی کس طرح دلالت ہو رہی ہے۔ امام شافعی اس کی وضاحت نہیں کر سکے اور اس کی بجائے یہ بتانے میں مصروف ہو گئے کہ فلاں چیز حرام ہے۔ اور فلاں چیز حلال۔

اگر مسائل اپنی بے بصیرتی کی بنا پر اتنا گرا ہوا تھا کہ نکاح اور زنا کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا تھا تو پھر وہ جواب کے قابل ہی نہ تھا اس لیے کہ اس کی عقل ماری جا چکی تھی کیونکہ جس شخص میں ذرہ برابر بھی عقل ہو وہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر انجان بننے کی اس پست سطح تک نہیں لاسکتا۔

اگر وہ ان دونوں کے درمیان بایں معنی فرق کر سکتا تھا کہ ایک ممنوع اور دوسری مباح ہے اور امام شافعی سے اس کا سوال صرف یہ تھا کہ تحریم نکاح کے ایجاب میں ان دونوں باتوں کے اجتماع کے تولد کے امتناع کے تناظر میں ان دونوں کے درمیان فرق واضح کر دیں تو ہم کہیں گے کہ امام شافعی نے اس کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ اباحت اور ممانعت کی دو آیتیں پڑھ کر اسے سنا دیں اور یہ کہہ دیا کہ حلال حرام کی ضد ہے جبکہ حلال کا حرام کی ضد ہونا ایجاب تحریم میں ان دونوں کے اجتماع کے لیے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح فاسد کی بنیاد پر دلی حرام ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ کی نص اور اہل اسلام کے اتفاق و اجماع کی رو سے حیض والی عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ اور یہ دلی حلال کی ضد ہے حالانکہ ایجاب تحریم میں ان دونوں کی حیثیت ایک جیسی ہے۔ اسی طرح حیض کے دوران طلاق دینا ممنوع ہے اور طہر کی حالت میں ہمبستری کرنے سے پہلے پہنچے مباح ہے لیکن ایجاب تحریم میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اگر امام شافعی کا یہ مسلک ہے کہ ضدین میں قیاس ممنوع ہے تو پھر یہ ضرور ہی ہے کہ ایک حکم کے اندر ان کا کبھی اجتماع نہ ہو جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ شریعت کے اندر ایک حکم میں اجتماع ضدین ہوتا ہے۔

ان کا آپس کا تضاد بہت سے احکام میں ان کے لیے اکٹھے ہو جانے میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس جیسے حکم کے ساتھ نص کا درود جائز ہے اور جس حکم کے ساتھ نص کا درود جائز ہو اس میں دلالت کے قیام کی بنیاد پر نفیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔

اب جو یہ عقل اور شرع دونوں کی رو سے ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین متنع نہیں ہے تو امام شافعی کا یہ قول کہ حلال حرام کی ضد ہے ان دونوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق واضح کرنے کا موجب نہیں بن سکتا جس حیثیت سے سائل کی طرف سے سوال کیا گیا تھا۔ ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین متنع نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نمازی کو بلا ضرورت نماز کے اندر چلنے اور لیٹ جانے سے منع کر دیا ہے۔

جبلہ چلتا اور لیٹ جانا ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن نہی کے حکم میں دونوں کا اجتماع ہو گیا ہے اس سلسلے میں مزید مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ مثالوں کی تلاش میں کسی کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعی کے اس قول سے کہ حلال اور حرام ایک دوسرے کی ضد ہیں کوئی ایسا مفہوم پیدا نہ ہو سکا جو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کا موجب بن جاتا۔

پھر امام شافعی نے سائل کا یہ قول نقل کیا کہ ”مجھے مباشرت کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور میں ایک پر دوسرے کو نفیاس کر لیتا ہوں“ اور فرمایا: ”میں نے اس سے کہا کہ حلال مباشرت کا موقعہ ہاتھ آنے پر نزع تعریف کے سزاوار ہو گئے اور حرام مباشرت کا ارتکاب کر کے سنگسار کر دیئے جاؤ گے، کیا اس کے بعد بھی تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ایک مباشرت دوسری کے مشابہ ہے؟“ اس نے جواب میں کہا: ”نہیں، ایک مباشرت دوسری کے مشابہ نہیں ہے، لیکن کیا آپ اس کی مزید وضاحت کر سکیں گے؟“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سائل نے امام شافعی کی یہ بات تسلیم کر لی کہ ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے۔ اس سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حلال جماع اس حیثیت سے حرام جماع کے مشابہ نہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ تو اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ ایجاب تحریم کے لحاظ سے ان دونوں کو یکساں سطح پر رکھنے کی صورت میں ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے تو اس کی انہوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی جو ایجاب تحریم کے لحاظ سے ایک کے ساتھ دوسرے کی مشابہت کی نفی کرنی ہو۔

دنیا میں نفیاس کی جو بھی صورت پائی جاتی ہے اس میں ایک چیز کو بعض وجوہ سے دوسری چیز کے

ساختم تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس میں تمام وجوہ سے تشبیہ کی صورت نہیں ہوتی اس لیے اگر ایک وجہ کی بنا پر دو چیزوں کے درمیان افتراق تمام وجوہ سے ان دونوں کے درمیان فرق کا موجب بن جائے تو اس کی بنا پر قیاس کے سارے عمل کا سرے سے ہی البطل لازم آجائے گا۔

کیونکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان قیاس کا وجود ہی جائز نہیں ہوتا جو تمام وجوہ سے ایک دوسری کی مشابہتوں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام شافعی نے جو کچھ کہا اور سائل نے جو کچھ تسلیم کیا وہ سوال کے جواب کے لحاظ سے ایک بے معنی کلام ہے۔

پھر سائل نے امام شافعی سے جواب کی مزید وضاحت چاہی تو آپ نے سائل سے کہا: ”اچھا کیا تم حلال کو جو خدا کی نعمت ہے حرام پر قیاس کر دگے جو خدا کی لعنت ہے“ اس جواب میں بھی پہلے معنی کی تکرار ہے صرف اس میں دو الفاظ نعمت اور لعنت کا اضافہ ہے جبکہ سائل کا سوال حسبِ ثابق ابھی تک تشنہ جواب ہے۔

آپ نے سائل کے اقتضار کے مطابق جواب نہیں دیا۔ سائل دراصل یہ پوچھنا چاہتا تھا کہ وہ اس قیاس کی ممانعت کی کوئی دلیل بیان کریں۔ قیاس کی صورت یہ تھی کہ اس نے تحریم کی ایجاب میں حرام کو جو اللہ کی لعنت ہے یعنی جائزہ یا تجوسی لونڈی کے ساتھ ہمبستری یا نکاح فاسد کی بنا پر مباشرت کو حلال کے مساوی قرار دے دیا تھا جو اللہ کی رحمت ہے

اس طرح امام شافعی نے دلیل کے بغیر جوابات کہی تھی اور جو دعویٰ کیا تھا اس کا خود بخود خاتمہ ہو گیا۔ پھر سائل نے ان سے کہا: ”میرا رفیق کہتا ہے کہ تحریم الحرام الحلال“ (حرام حلال کو حرام کر دیتا ہے) کی صورت تو موجود ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: ”میں نے اس سے یہ کہا: کیا یہ صورت ہمارے اس اختلافی مسئلے میں موجود ہے جس کا تعلق عورتوں سے ہے؟“ اس نے جواب دیا: ”نہیں لیکن دوسرے امور مثلاً نماز اور مشروبات میں موجود ہے، اور عورتوں کے اس اختلافی مسئلے کو ان پر قیاس کر لیا جائے“ اس پر میں نے اس سے سوال کیا: ”کیا تم کسی کو اس بات کی اجازت دو گے کہ وہ نماز کے معاملے کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنالے؟“ اس نے جواب میں کہا: ”نہیں کسی بھی پہلو سے نہیں“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کو یہ کہہ کر اسے دوسرے امور کے حوالے سے تحریم الحرام الحلال کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنانے سے روک دیا۔ جبکہ خود انہوں نے ابتدا میں علی الاطلاق یہ کہا تھا مباح ہمبستری پر زنا کو قیاس کرنا اس لیے مباح نہیں کہ زنا حرام ہے اور یہ حلال کی ضد ہے، حلال اللہ کی نعمت اور حرام اللہ کی لعنت ہے، انہوں نے اپنے قول میں یہ کوئی قید نہیں لگائی تھی کہ قیاس

کی مخالفت کا معاملہ صرف عورتوں تک محدود ہے۔

انہوں نے جس فرق کا ذکر کیا ہے کہ حلال حرام کی ضد ہے اور اسے علی الاطلاق علت کا جو درجہ دیا ہے اس سے ان پر یہ لازم آتا ہے کہ جہاں جہاں یہ علت پائی جائے وہاں اسے جاری کر دیں۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو وہ اپنے دعوے کو خود جھٹلانے کے مرتکب قرار پائیں گے پھر ان سے یہ بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ ”تحریم الحرام الحلال“ کا حکم اگر عورتوں کے سوا دوسرے امور میں جائز ہو سکتا ہے تو عورتوں کے سلسلے میں یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا۔

باوجودیکہ ان میں سے ایک دوسرے کی ضد ہے۔ ایک نعت ہے تو دوسرا لعنت۔ جس طرح کہ ایجاب تحریم میں ملک یمین کے تحت ہمبستری کی وہی حیثیت تھی جو نکاح کی بنیاد پر ہونے والی مباشرت کی ہے حالانکہ ملک یمین نکاح کی ضد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح اور ملک یمین دونوں بیک ذفت ایک مرد کو حاصل نہیں ہو سکتے۔

سائل نے امام شافعی سے یہ کہا؟ ”نماز حلال ہے لیکن نماز میں گفتگو حرام ہے۔ جو نماز نماز میں کلام کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس طرح حلال حرام کی وجہ سے فاسد ہو گیا“ میں نے اس سے یہ کہا کہ: ”تمہارا خیال ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ نماز فاسد نہیں ہوئی بلکہ نماز کا فعل فاسد ہو گیا۔ تاہم اس کی ادائیگی اس بنا پر نہیں ہوئی کہ تم نے اسے اس طرح ادا نہیں کیا تھا جس طرح تمہیں حکم دیا گیا تھا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ جس شخص کو کسی سے مناظرہ کرنے کے فن سے ذرا بھی مہر ہو وہ دلائل سے تہی دامن ہونے کی بنا پر اپنے مد مقابل کی کم عقلی، جہالت اور نا سمجھی کے باوجود ایسی غیر معیاری بات بھی کہہ سکتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو علی الاطلاق یہ بات کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جب نماز نماز کے اندر کوئی ایسی حرکت کرے جو اس کے بطلان کی موجب ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے جس طرح ہر شخص بے ڈھرمک یہ کہہ سکتا ہے کہ نکاح کو باطل کر غوالی چینی کی موجودگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

اب اگر کوئی شخص نماز اور نکاح کے درمیان اس طرح فرق کرتا ہے کہ نماز کے بطلان کے باوجود اس پر فساد کے اسم کا اطلاق نہیں کرتا اور اسے فاسد نہیں کہتا جبکہ تمام لوگ ایسی نماز پر اس اسم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کے مد مقابل کے لیے نکاح کے بارے میں یہی بات کہنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آ سکتی۔

وہ یہ کہہ سکتا ہے: ”میں یہ نہیں کہتا کہ نکاح فاسد ہو گیا۔ نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ نکاح کا فعل جو زنا

ہے فاسد ہوتا ہے۔ نکاح فاسد نہیں ہوا لیکن اس کی بیوی بائن ہو گئی اور اس کے حوالہ عقد سے نکل گئی اور اس طرح نماز اور نکاح دونوں کا معاملہ یکساں ہو گیا۔“

اس شخص سے یہ کہا جا سکتا ہے: ”فرض کرو ہم تمہارے اس دعوے کو تسلیم کرتے ہیں کہ باطل ہو جانے والی نماز پر تمہارے قول کے مطابق فساد کے اسم کا اطلاق ممنوع ہے تو کیا اسم کی حد تک تمہاری بات تسلیم کر لینے کے بعد معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ایک سوال اپنی جگہ باقی نہیں رہ جاتا؟۔“

یہ سوال غم سے پوچھا جائے گا کہ تمہیں اس بات سے انکار نہیں کہ جب ممنوع کلام کی بنا پر کلام کرنے والے کا نماز سے خارج ہو جانا درست ہو گیا اور اس کی نماز ادا نہیں ہوئی تو پھر عورت کے مسئلے میں بھی یہی حکم واجب ہے یعنی اس کی ماں کے ساتھ وطی بالزنا کے بعد اس کا نکاح باقی نہ رہے جس طرح کلام کرنے کے بعد تکلم کی نماز باقی نہیں رہتی اور یہ کہ اس زانی شوہر سے اس کی یہ بیوی بائن ہو کر اس کے حوالہ عقد سے نکل جائے جس طرح کلام کرنے والا نمازی نماز سے نکل آتا ہے۔

اس سوال کی موجودگی کے باعث امام شافعی پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ وہ بیوع (خرید و فروخت) کی کسی بھی صورت پر فساد کا اطلاق نہ کریں بلکہ عقود کی تمام صورتوں کے متعلق بھی یہی اصول اپنائیں۔ ان کے قول کے مطابق عقود کے متعلق صرف اتنا کہا جائے کہ یہ درست نہیں اور ملکیت کی موجب نہیں۔ عبارت یعنی الفاظ کی حد تک تو اس اطلاق کو روکا جا سکتا ہے لیکن گفتگو تو معانی کی بنیاد پر ہوتی ہے الفاظ و اسماء کی بنیاد پر نہیں۔

امام شافعی کے بیان کے مطابق مسائل نے یہ کہا: ”ہمارا رفیق کہتا ہے کہ پانی حلال اور شراب حرام ہے۔ جب پانی کو شراب کے ساتھ ملا دیا جائے تو پانی حرام ہو جائے گا“ میں نے اس سے کہا: ”تمہارا کیا خیال ہے کہ تم پانی کو شراب میں ڈالو گے تو کیا حلال پانی کا وجود حرام میں مٹ نہیں جائے گا؟ اس نے کہا: ”کیوں نہیں“ میں نے اس سے پوچھا: ”کیا تم عورت کو ہر ایک کے لیے اسی طرح حرام پانے ہو جس طرح شراب کو؟“ اس نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ میں نے اس سے پھر پوچھا: ”کیا تم ماں اور اس کی بیٹی کو اسی طرح باہم مخلوط پانتے ہو جس طرح شراب اور پانی باہم مخلوط ہو جاتے ہیں؟“ اس نے پھر نفی میں جواب دیا۔

میں نے پھر کہا: ”اگر شراب کی قلیل مقدار پانی کی بڑی مقدار میں ملا دی جائے تو کیا پانی نجس ہو جائے گا؟“ اس نے کہا: ”نہیں“ میں نے پھر سوال کیا: ”کیا تھوڑی سی بدکاری اور ہلکا سا بوسہ اور شہوت کے تحت ہلکا سا لمس حرام نہیں ہوتا بلکہ ان افعال فبیحہ کی بڑی مقدار حرام ہوتی ہے؟“ اس نے اس کا بھی

جواب نفی میں دیا۔ اس پر میں نے کہا ”اس لیے خورنوں کا معاملہ شراب اور پانی کے مشابہ نہیں ہے“

امام شافعی کے مکالمہ پر تبصرہ

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا مکالمہ میں بھی امام شافعی نے مختلف صورتوں میں فرق بیان کرنے کے ذریعے بات چلائی ہے۔ شراب کا پانی کو حرام کر دینے کی جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق امام شافعی کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے یحییٰ بن معین کے اس قول پر کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا اسے حجت کے طور پر پیش کیا تھا۔

مذکورہ بالا مثال میں اس علت کی موجودگی کی بنا پر تحریم کی نفی کرنے والے پر اسے لازم کر دینا درست ہے کیونکہ تحریم الحرام الحلال کی نفی کی علت یہ نہیں تھی کہ پانی اور شراب باہم مخلوط نہیں تھے اور یہ کہ زنا کی قلیل صورت بھی تحریم کی موجب ہے۔ بلکہ اصل علت یہ تھی کہ حرام حلال کی ضد ہے اور حلال نعمت ہے جبکہ حرام لعنت ہے۔

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کے ساتھ پورے مناظر کے دوران اس بات کے سوا اور کسی چیز کو اپنے استدلال کی بنیاد نہیں بنایا۔ انہوں نے مختلف صورتوں میں جو فروق بیان کیے ہیں وہ اور وجوہ کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو امام شافعی کی بیان کردہ علت کے لیے مزید انتقاض کا سبب بن جاتی ہیں اور اس میں اس طرح تخلف لازم آتا ہے کہ علت تو موجود ہوتی ہے لیکن اس کے تحت لازم ہونے والے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

علامہ ازیں اگر تحریم کا انحصار اختلاط نیز ممنوع کو مباح سے علیحدہ نہ کر سکتے پر ہونے پھر مباح مجبوری کو تحریم کا موجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس میں اختلاط موجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح نکاح فاسد کی بنا پر مجبوری نیز مجبوری کی ان تمام صورتوں کا یہی حکم ہونا چاہیے جن کے ساتھ تحریم کا تعلق ہے۔ کیونکہ ماں اپنی بیٹی سے بالکل الگ اور ممتاز ہوتی ہے اور ان دونوں میں باہم مخلوط ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ جب اختلاط نہ ہونے کے باوجود ان تمام وجوہ کی تحریم کا وقوع درست ہونا ہے تو پھر زنا کی صورت میں اس کے وقوع سے انکار کیوں ہے؟

ہم نے زیر بحث مسئلہ کی ابتدا میں زنا کی بنا پر تحریم کے وقوع پر قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) نیز قول باری (أَلَّا تَلَّا تِي ذَٰلِكُمْ هُنَّ) کی دلالت کا ذکر کر دیا تھا۔ اس لیے اس مسئلہ پر امام شافعی کی جانب سے ان کی پوری گفتگو کی روشنی میں کوئی دلالت یا اس کے مشابہ کوئی چیز

سامنے نہیں آئی۔

جب امام شافعی نے سائل کے سامنے پانی و شراب اور عورتوں کے مابین فرق بیان کر کے یہ کہہ دیا کہ عورتوں کا معاملہ شراب اور پانی کے معاملے کے مشابہ نہیں ہے تو پھر سائل کے ساتھ اپنی گفتگو کے اگلے حصے کو ان الفاظ میں بیان کیا۔ میں نے اس سے پوچھا: تم نے اپنے رفیق کی درج بالا باتیں کیسے قبول کر لیں؟ اس نے جواب دیا: یہ باتیں ہمارے سامنے کسی نے اس طرح بیان نہیں کیں جس طرح آپ نے بیان کی ہیں۔

اگر ہمارے رفیق کو ان باتوں کے متعلق آپ کی بیان کردہ وضاحتوں کا علم ہو جائے تو میرا خیال ہے کہ وہ کبھی اپنے مسلک پر قائم نہ رہے اس پر غفلت کا پردہ پڑا ہو اسے اور اس میں بحث کرنے کی بھی طاقت نہیں ہے؟ امام شافعی مزید فرماتے ہیں: اس گفتگو کے نتیجے میں سائل نے اپنے رفیق کے مسلک سے رجوع کر لیا اور کہنے لگا کہ آپ کے مسلک کو اختیار کر کے اب میں اپنے آپ کو حق سمجھتا ہوں“ ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے اس دوست نے یہ کارگزاری دکھا کر کوئی بڑا نصیب نہیں مارا۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صاحب کون ہیں اور ان کا وہ رفیق کون ہے جس کے متعلق انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ہمارے رفیق کو ان فروق کا علم ہو جاتا تو وہ اپنے مسلک پر قائم نہ رہتا جہاں تک اس سائل کا تعلق ہے تو اس کے دل کی بے بصیرتی اس بات سے عیاں ہو گئی ہے کہ اس نے امام شافعی کے تمام دعوؤں کو بلا جوں و چرا تسلیم کر لیا اور ان سے زیر بحث مسئلہ پر کسی دلیل تک کا مطالبہ نہیں کیا۔ عین ممکن ہے کہ یہ کوئی عامی شخص ہو جسے فقہ سے کوئی مفس نہیں تھا۔

البتہ دو باتیں اس کے اندر ضرور موجود تھیں ایک جہالت اور کند ذہنی اس کا پتہ ہمیں امام شافعی کے ساتھ اس کی گفتگو کی رویداد نیز ایسی باتوں کو تسلیم کر لینے کے ذریعے چلا جن کی تسلیم کا کوئی حراز نہیں تھا۔ علاوہ ازیں اسکی ذہنی سطح کا ہمیں اس سے بھی اندازہ لگ گیا کہ اس نے رسول یعنی امام شافعی سے ایسے بے معنی فروق بیان کرنے کا مطالبہ کیا جو عقل اور مقالات کے معنی میں کسی فرق کا موجب نہیں بنتے اور پھر ان سطحي باتوں سے متاثر ہو کر اپنے رفیق کا مسلک ترک کر کے امام شافعی کا مسلک اختیار کر لیا۔

دوم عقل اور سمجھ کی کمی۔ وہ اس لیے کہ اسے یہ گمان پیدا ہو گیا کہ اگر اس کا رفیق یہ باتیں سن لیتا تو اپنے مسلک سے رجوع کر لیتا، اس طرح اس نے اپنے گمان کی بنیاد پر ان مسائل کے متعلق ایک غیر شخص کے بارے میں اپنا فیصلہ سنا دیا جن کی حقیقت کا اسے خود بھی علم نہیں تھا۔ دوسری طرف ایسے شخص کے ساتھ گفتگو کر کے اسے اپنے مسلک کا قائل بنا کر امام شافعی کی جانب

سے مسرت کا اظہار اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ مناظرہ کے اندر ان دونوں کی سطح تقریباً یکساں تھی ورنہ اگر امام شافعی کے نزدیک اس شخص کی حیثیت ایک مبتدی اور انجان کی ہوتی تو وہ اس مناظرے کی روئیداد اپنی کتاب میں ہرگز درج نہ کرتے۔

اگر ہمارے نوجوان اور مبتدی سطح کے رفقا اس بحث میں حصہ لیتے تو ان پر بھی مذکورہ بالا مناظرے پیش کیے گئے دلائل کا کھوکھلا پن اور مسائل و مسائل کی سطحیت اور عملی کمزوری واضح ہو جاتی۔

امام شافعی نے ایک اور مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ”میں نے مسائل سے یہ کہا کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لے تو اس کے نتیجے میں واقعہ ہونے والی علیحدگی کو تم عورت کی جانب سے شمار کرتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے عورت کی جانب سے قرار نہیں دیا۔“ یس کر اس نے کہا اور آپ کا مسلک یہ ہے کہ عورت اگر مرتد ہو جائے تو وہ شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔“

میں نے جواباً کہا: ”میں تو اس بات کا بھی قائل ہوں کہ اگر عورت عدت کے دوران ارتداد سے رجوع کر کے دوبارہ داخل اسلام ہو جائے تو شوہر کے ساتھ اس کا نکاح باقی رہتا ہے کیا اس عورت کے بارے میں تمھارا بھی یہی مسلک ہے جو اپنے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟“ اس نے جواب میں کہا نہیں ”ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے پہلے تو عورت کی طرف سے تحریم کے وقوع کے قول پر اپنے مد مقابل پر تنقید کر دی پھر بعد میں خود اسی طریق کار کے قائل ہو کر عدت میں رجوع کرنے کا معاملہ عورت کے حوالے کر دیا جس طرح ان کے مد مقابل نے تحریم کے وقوع کو اس کی جانب سے قرار دیا تھا۔“

پھر فرمایا: ”میں اس بات کا قائل ہوں کہ اگر عدت کی مدت گزر جانے کے بعد عورت ارتداد سے توبہ کر کے اسلام کی طرف رجوع کر لے تو شوہر کو اس سے دوبارہ نکاح کر لینے کا اختیار ہو گا کیا اس عورت کے متعلق تمھارا بھی یہی مسلک ہے جو اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟“ پھر فرمایا: ”مرتد عورت تمام مسلمانوں پر حرام رہتی ہے جب تک وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کر لے، لیکن اپنے شوہر کے بیٹے کو چوم لینے کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اپنے مد مقابل پر تنقید کر کے امام شافعی نے خود اپنے مسلک کی تردید کر دی اور پھر حرب سابق فروق کے بیان میں لگ گئے۔ میں نے ان کے ان تضادات کا اس فرض سے جائزہ پیش نہیں کیا کہ نظر و فکر سے کس رکھنے والے اصحاب کو ان کے متعلق کوئی شبہ ہے بلکہ میرا مقصد صرف اپنے اصحاب یعنی احناف سے اختلاف رائے رکھنے والوں کے عملی مقام اور فکر و نظر کی سطح کو واضح کرنا تھا۔

ساس سے بدکاری پر کیا حکم ہوگا

اس مسئلے میں عثمان البتی کے مسلک کے متعلق جو یہ نقل کیا گیا ہے کہ نکاح سے قبل ہونے والی ساس سے بدکاری کے ارتکاب اور نکاح کے بعد اس کے ساتھ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کے درمیان فرق ہے۔ پہلی صورت میں زانیہ کی بیٹی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے گی اور دوسری صورت میں وہ بجالہ اس کی بیوی رہے گی۔ یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ جس فعل کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بنتا ہے۔ اس کے اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل یا نکاح کے بعد کی صورت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت کو جب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب قرار دے دیا گیا تو اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد کی رضاعت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

لواطت کی بنا پر ازدواجی رشتوں کا حکم

لواطت کے متعلق ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کی بنا پر مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام نہیں ہوتیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق اس عورت کے ساتھ ہوتا ہے جس سے درست طریقے پر عقدِ نکاح ہو گیا ہو اور اس عقد کی وجہ سے ملکِ بضع کا جو ز پیدا ہو چکا ہو۔ چونکہ مرد کے اندر مباح طریقے سے اس عقد کا وجود نہیں ہوتا نیز ملکِ بضع کی بھی صورت پیدا نہیں ہوتی اس لیے تحریم کا حکم اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو شہوت کے تحت لمس کیا تو اس کے ساتھ ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس عورت کو شہوت کے تحت چھو لینا متفقہ طور پر دہی کے حکم میں ہے اور اس کے ساتھ تحریم کا حکم متعلق ہو جاتا ہے جب اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مرد کو شہوت کے تحت لمس کرنے کے نتیجے میں کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا تو اس کے علاوہ اس کے ساتھ فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

اس میں ہماری مذکورہ بات کی صحت پر دو طرح سے دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ مرد کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا چونکہ ایسا فعل ہے جس کا ہاتھ لگانے والا عقدِ نکاح کے واسطے سے مالک نہیں ہوتا اور اس کی بنا پر تحریم کے کسی حکم کا بھی تعلق نہیں ہوتا اس لیے فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ عقد

نکاح کے واسطے سے وہ اس فعل کے ارتکاب کا مالک نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا سب کے ہاں ہمبستری کے حکم میں ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ بیوی کو ہاتھ لگانا اس کی بیٹی کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے جس طرح اس کے ساتھ ہمبستری اس حکم کی موجب بن جاتی ہے اسی طرح ملک مبین کی بنا پر لونڈی کو لمس کرنا اس تحریم کا موجب ہوتا ہے جسے ہمدردی واجب کر دیتی ہے۔

اسی طرح وطی بالزنا کی بنا پر تحریم کا باعث بننے والا شخص لمس کی بنا پر بھی تحریم کا سبب بن جاتا ہے۔ چونکہ مرد کو لمس کرنا موجب تحریم نہیں ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس کے فعل قبیح کا ارتکاب کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ یہ دونوں صورتیں عورت کے سلسلے میں یکساں حکم کی حامل ہیں۔

شہوت کے تحت لمس کسی وقت وطی کے حکم میں ہوگا

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب ثوری، امام مالک، اور اعمیٰ لیت بن سعد اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا اس کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہمبستری کا حکم رکھنا ہے۔ اس لیے جو شخص وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب بن جائے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا سبب بن جائے گا اور جو وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب نہیں بنے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا باعث نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی اور لونڈی کو لمس کرنا جس کی اباحت ہے، ماں اور بیٹی کی تحریم کا موجب ہے، البتہ ابن شبرمہ سے ایک قول منسوب ہے کہ لمس کی بنا پر تحریم واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ اس ہمبستری کی بنا پر واجب ہوتی ہے جو حد زنا کی موجب بن سکتی ہو۔ یہ ایک ثاقل قول ہے جس کے خلاف پہلے ہی اجماع کا انعقاد ہو چکا ہے۔

عورت سے نظر بازی موجب تحریم ہے یا نہیں

کسی عورت پر نظر ڈالنا موجب تحریم ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے عورت کی شرمگاہ کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لیا تو ایجاب تحریم میں یہ لمس کی طرح ہوگا۔ شرمگاہ کے علاوہ جسم کے کسی اور حصے کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لینا موجب تحریم نہیں ہوگا۔

ثوری کا قول ہے کہ اگر اس نے جان بوجھ کر اس کی شرمگاہ پر نظر ڈالی تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائیں گی ثوری نے شہوت بھری نظروں کی شرط نہیں لگائی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے تلذذ اور حظاٹھانے کی خاطر اپنی لونڈی کے بالوں یا اس کے سینے یا پینڈی یا پرکشش حصوں پر نظر ڈالی تو اس پر اس لونڈی کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائیں گی۔
قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نظر ڈالنا موجب تحریم نہیں ہے جب تک اس کے سامنے لمس کا عمل بھی نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر بن عبد الحمید نے حجاج سے اور انہوں نے ابوہانی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نظر ڈالی قبح) امواتہ حرمت علیہ امہا و بنتہا جس شخص نے کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر ڈالی اس پر اس کی ماں اور بیٹی حرام ہو گئیں۔
حماد نے ابراہیم سے، انہوں نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ ان کا قول ہے: "اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر کریم نہیں ڈالے گا جس نے کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہوں پر نظر ڈالی ہو۔"

اوزاعی نے مکحول سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کی نظر اپنی لونڈی پر برہنہ حالت میں پڑ گئی، بعد میں آپ کے ایک بیٹے نے اپنے لیے آپ سے وہ لونڈی مانگ لی تو آپ نے جواب دیا کہ یہ لونڈی اب تمہارے لیے حلال نہیں رہی۔

الثنی نے عمر بن شعیب سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے اپنی لونڈی کو برہنہ حالت میں دیکھ لیا اور اس کے دل میں اس سے ہمبستری کا ارادہ ہو گیا تو اب وہ لونڈی اس کے بیٹے کے لیے حلال نہیں رہی شعیب سے مروی ہے کہ مسروق نے اپنے اہل خانہ کو لکھا کہ میری فلاں لونڈی کو فروخت کر دو کیونکہ میں نے اسے ہاتھ لگایا ہے اور نظر ڈالی ہے جس کی بنا پر اب یہ میرے دل پر حرام ہو گئی ہے۔

حسن، قاسم بن محمد، مجاہد اور ابراہیم کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح نظر اور لمس کی بنا پر تحریم کے ایجاب کے متعلق سلف میں اتفاق رائے ہو گیا

تاہم ہمارے اصحاب نے ایجاب تحریم کو جسم کے باقی حصوں کی بجائے صرف شرمگاہ پر نظر ڈالنے کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اس کی وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ۸۰ روایت ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے (من نظر ڈالی خرج امرأة له امها و لابنتها، جس شخص نے کسی عورت

کی شرمگاہ پر نظر ڈال دی اس کے لیے نہ اس کی ماں حلال رہی اور نہ ہی اس کی بیٹی)۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شرمگاہ پر نظر ڈالنے کو ایجاب تحریم کے ساتھ خاص کر دیا اور جسم کے باقی حصوں پر نظر ڈالنے کو نظر انداز کر دیا۔ اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی ہے۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ سلف سے کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو ان کی روایت کے خلاف جاتی ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسم کے دوسرے حصوں کی بجائے صرف فرج پر نظر ڈالنا ایجاب تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنا ایجاب تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنے سے تحریم واقع نہیں ہوتی۔

مگر ہمارے اصحاب نے روایت اور سلف کے اتفاق کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا اور غیر فرج پر نظر ڈالنے کی صورت میں ایجاب تحریم کا حکم نہیں لگایا خواہ غیر فرج پر یہ نظر ڈالنا شہوت کی بنا پر کیوں نہ ہو جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اصولی مسائل میں نظر کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص احرام یا روزے کی حالت میں نظر ڈال دے اور پھر اسے انزال بھی ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اگر لمس کی بنا پر انزال ہو جائے تو اس صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جائے اور احرام کی صورت میں اس پر دم یعنی جانور ذبح کرنا لازم ہو جائے گا۔

اس سے آپ کو یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ لمس کے بغیر نظری بنا پر کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم نے یہ کہا تھا کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نظری بنا پر کسی چیز کی تحریم نہ ہو۔ لیکن ہمارے اصحاب نے شرمگاہ پر نظری صورت میں قیاس کو ہماری مذکورہ روایت کی بنا پر ترک کر دیا۔

ابن شبرمہ کے مسلک کے حق میں قول باری (فَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفَلَاحَ فَلَاحُكُمْ فِيهِ) خلا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ، اگر تمہارا ان کے ساتھ تعلق زن و شو قائم نہیں ہوا ہو تو پھر تم پر کوئی گناہ نہیں) کے ظاہر سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ لمس چونکہ دخول یعنی زن و شو نہیں ہے اس لیے اس کی بنا پر تحریم کا ایجاب لازم نہیں آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں دخول یا دخول کے قائم مقام ہونے والی بات مراد ہر جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفَلَاحَ فَلَاحُكُمْ فِيهِ) اَنْ يَنْتَرَجِعَا، اگر اس نے اسے طلاق دے دی تو ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لینے میں ان پر کوئی گناہ نہیں) یہاں طلاق

کا ذکر ہوا لیکن اس کے معنی میں طلاق یا اس کے قائم مقام ہونے والی کوئی بات ۔

اس صورت میں اس کی دلالت ہمارے ذکر کردہ قول سلف اور ان کے اس اتفاق رائے پر ہوگی کہ لمس موجب تحریم ہے ۔ اہل علم کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ کسی عورت کے ساتھ عقد نکاح شوہر کے بیٹے پر اس عورت کی تحریم کا موجب ہے جس، محمد بن سیرین، ابراہیم، عطاء بن ابی رباح اور سعید بن المسیب سے یہ قول مروی ہے۔

زمانہ جاہلیت میں کیے گئے برے عمل پر مواخذہ ہے یا نہیں

قول باری ہے (اِنَّ مَا قَدْ سَلَفَ) ، مگر جو چکا سو چکا عطار سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ ”زمانہ جاہلیت میں جو برچکا سو برچکا“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں اس قول میں یہ احتمال ہے کہ عطار کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں جو کچھ برچکا اس کے بارے میں تم سے مواخذہ نہیں ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے جو کچھ برچکا اس پر تمہیں برقرار رکھا جائے گا

بعض حضرات نے عطار کے مذکورہ بالا قول کا یہی مطلب لیا ہے ۔ لیکن یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے اس نکاح کو برقرار رکھا ہو جو اس نے اپنے باپ کی بیوی سے کیا ہو خواہ یہ زمانہ جاہلیت میں کیوں نہ ہو ۔ حضرت برابر بن عازب نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ بن نیار کو ایک شخص کی طرف روانہ کیا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی سے شب باشی کی تھی اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لیا تھا ۔

آپ نے ابو بردہ کو اسے قتل کر کے اس کا مال و اسباب ضبط کرنے کا حکم دیا تھا ۔ زمانہ جاہلیت میں باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لینا عام تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو جاہلیت کے اس نکاح پر برقرار رکھتے تو یہ بات عام ہو جاتی اور بکثرت روایت ہوتی ۔

لیکن آپ سے جب اس قسم کی کوئی بات منقول نہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری (اِنَّ مَا قَدْ سَلَفَ) اسے مراد یہ کہ تم سے اس بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا یہ اس لیے ہے کہ ان کے طرز عمل کی مخالفت میں شرع کے درود سے قبل تک انہیں ان کے سابقہ طریقوں پر برقرار رہنے دیا گیا تھا ۔ اب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ان سے ان معاملات میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جنہیں ترک

کر دینے کے متعلق ان کے سامنے کوئی سماعی دلیل قائم نہ ہو گئی ہو اس لیے قول باری (اَلَا مَا قَدْ سَلَفَ) میں اس مقام پر اس کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں جو ہم نے بیان کر دیئے ہیں۔
 دو پہنوں کو بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے ذکر کے ساتھ اس قول (اَلَا مَا قَدْ سَلَفَ) کے ذکر کے اندر ایک اور احتمال ہے جو ہمارے مذکورہ احتمال کے علاوہ ہے اس کا تذکرہ ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر کریں گے۔

یہاں قول باری (اَلَا مَا قَدْ سَلَفَ) استثناء منقطع کی صورت میں ہے جس طرح کہ کوئی یہ کہے "لَا تَلْكُنْ خِلَانَا اِلَّا مَا لَقِيتَ" (فلان شخص سے مت ملو، البتہ اس سے پہلے جو مل چکے رسول چکے) یعنی پہلے جو ملاقاتیں ہو چکی ہیں ان کی وجہ سے تم پر کوئی ملامت نہیں۔

قول باری ہے (اِنَّكَ كَانَتْ حَاحِشَةً، یہ بڑی بے حیائی کی بات تھی) "انہ" کی ضمیر سے نکاح کی طرف اشارہ ہے۔ تاہم اس میں دو اقوال ہیں ایک تو یہ کہ نبی آجانے کے بعد اس قسم کا نکاح بے حیائی سے یعنی "یہ بے حیائی ہے" اس صورت میں لفظ "کان" کے کوئی معنی نہیں ہوں گے عربوں کے کلام میں یہ بات موجود ہے۔ شاعر کا قول ہے

حَافِئُ لَوْدَايَ دِيَارِ قَوْمٍ وَجِيْرَانِ لَسَاكَ نَوَاكِرَامٍ

اگر تو ہمارے لوگوں اور ہمارے معزز پر و سیوں کے دیار کو دیکھ لیتا، یہاں لفظ "کان" کو بھرتی کے طور پر داخل کیا گیا ہے اس کے کوئی معنی نہیں اور نہ ہی یہ کسی شمار میں ہے اس لیے کہ شعر کا تافنی مجرور ہے اور "کان" کے عمل کی صورت میں یہ مجرور نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی طرح قول باری ہے (وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا خَبِيرًا) جس کے معنی ہیں "اللہ علیم و حکیم ہے۔"

زیر بحث آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے جو نکاح ہوئے تھے وہ بے حیائی پر مبنی تھے اب تم ایسا نہ کرو یہ بات اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ اس قسم کے نکاح کی تحریم کے متعلق ان کے سامنے سماعی دلیل قائم ہو چکی۔ اس قول کے ناقلین نے قول باری (اَلَا مَا قَدْ سَلَفَ) کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ ایک شخص زمانہ جاہلیت کی اس قباحت سے اس طرح محفوظ رہ سکتا ہے کہ وہ اس سے کنارہ کشی اختیار کر لے اور ساتھ ساتھ توبہ بھی کر لے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسے اس معنی پر محمول کرنا بہتر ہے کہ نزول نہی کے بعد ایسی حرکت کرنا بے حیائی ہے۔ کیونکہ لامحالہ سب کے نزدیک یہی معنی مراد ہیں اور ابھی تک کوئی ایسی دلیل ہاتھ نہیں آئی ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے گذشتہ پیغمبروں کے واسطے سے اس کی تحریم کی سماعی حجت ان کے لیے

قائم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے وہ اب اس حرکت پر مستحق ملامت قرار دیئے گئے ہیں۔
 اس پر قول باری (وَاللّٰہُ مَا کَذَّ سَلَفًا) بھی دلالت کر رہا ہے۔ اور اس کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے جو کچھ ہو چکا اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔
 اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر کے اس سے ہمبستری کر لی تو اس کی یہ ہمبستری زنا ہوگی جو حد کی موجب بن جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کو فاحشہ کا نام دیا ہے اور زنا کو بھی فاحشہ کے نام سے پکارا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَلَا تَقْرَبُوا السَّرَائِرَ اِنَّہَا کَانَ فَاحِشَةً وَّ سَاءَ نَسِیْنًا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاحشہ ایک مشترک معافی رکھنے والا لفظ ہے جو بہت سی ممنوعات پر محمول ہوتا ہے، مثلاً قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَفْخِشُوْنَ فِیْہِمْ) کے متعلق مروی ہے کہ عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکل کر جانا بھی فاحشہ ہے۔

بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی کرے یہ بھی فاحشہ ہے

ایک روایت میں ہے کہ شوہر کے گھر میں فاحشہ کا مطلب یہ ہے کہ بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی پر اتر آئے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ اس طرح لفظ فاحشہ ایک ایسا اسم ہے جو ممنوعات کے ارتکاب کی بہت سی صورتوں کو شامل ہے اور زنا کے ساتھ اس طرح خاص نہیں ہے کہ جب اس کا اطلاق ہو تو اس سے زنا ہی مراد لی جائے
 عقد فاسد کی بنا پر ہونے والی ہمبستری کو زنا کا نام نہیں دیا جاتا اس لیے کہ تمام مجوسی اور مشرکین جو اسلام کی رو سے فاسد شادی مہیا ہوں گے نتیجے میں پیدا ہوئے تھے انہیں اولاد زنا نہیں کہا جاتا۔
 زنا اس ہمبستری کا نام ہے جو نکاح یا ملک یمین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے مشابہ صورت کے تحت نہ کی جائے اس لیے جب یہ ہمبستری کسی عقد کے تحت کی جائے گی تو اسے زنا کا نام نہیں دیں گے خواہ یہ عقد صحیح ہو یا فاسد۔

قول باری ہے۔ (وَمَقْتَدَاً مَّسَا سِیْنًا) اور ناپسند فعل اور بُرا چلن ہے (یعنی یہ اللہ کے نزدیک بھی مغموض یعنی ناپسندیدہ ہے اور مسلمانوں کے نزدیک بھی۔ اس میں اس فعل کی تحریم کی تاکید، اس کی تنبیہ اور اس کے مرتکب کی مذمت ہے اور یہ بیان ہے کہ یہ بہت ہی برار استہ ہے کیونکہ یہ سیدھا جہنم کی طرف جاتا ہے۔ اور اسے اختیار کرنے والے کو جہنم تک پہنچا دیتا ہے۔

کو بھی شامل ہے خواہ واسطوں کے لحاظ سے وہ کس قدر نیچے کیوں نہ ہوں اس لیے کہ بنات کا اسم انہیں شامل ہے جس طرح آبا کا اسم اجداد کو شامل ہے۔ قول باری ہے (وَ اَنْحُوْا اَنْكُمُ وَ اَنْحُوْا اَنْكُمُ وَ اَنْحُوْا اَنْكُمُ) دینات الازح و بنات الازح۔ اور تمہاری بہنیں، تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں بھتیجیوں اور بھانجیوں کا الگ سے ذکر کیا اس لیے کہ بھائی اور بہن کا اسم ان کو شامل نہیں تھا جس طرح بنات کا اسم اولاد کی بنات کو شامل تھا۔

نسب کی جہت سے یہ وہ سات خواتین ہیں جو نص قرانی کی بنیاد پر محرمات قرار دی گئیں۔ پھر فرمایا (اَمْهَاتُكُمْ اللّٰتِیْ اَرْصَعْنَكُمْ وَاَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَاَمْهَاتُ نِسَاءِكُمْ وَ دَبَائِبُكُمْ اللّٰتِیْ فِیْ حَبْوَدِكُمْ مِنْ نِّسَاءِكُمْ اللّٰتِیْ كَحَلْتُمْ بِهِنَّ فَاَنْتُمْ تَنْكُحُوْنَ كَحَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ وَحَلَائِلُ اَبْنَاءِكُمْ السِّدِّیْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ كَانَ جَمْعُ بَيْنِ الْاَخْسَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔

اور تمہاری وہ امیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شو ہو چکا ہو ورنہ اگر (صرف نکاح ہوا ہو اور) تعلق زن و شو نہ ہوا ہو تو انہیں چھو کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی مواخذہ نہیں اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری صلب سے ہوں اور یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرو مگر جو پہلے ہو چکا ہو چکا)۔

اس سے پہلے فرمایا (وَمَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو (یہ سات عورتیں ہو گئیں جو سسرالی رشتے کی جہت سے محرمات قرار دی گئیں۔ قول باری (وَبَنَاتُ الْاَزْحِ وَ بَنَاتُ الْاَزْحِ) سے یہ بات خود سمجھ میں آگئی کہ ان میں وہ عورتیں بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی جس طرح قول باری (اَمْهَاتُكُمْ) وہ عورتیں بھی ان میں شامل سمجھی گئیں جو ان سے اونچے طبقوں میں ہوں گی۔

یہی بات قول باری (بَنَاتُكُمْ) سے بھی سمجھ میں آگئی کہ ان میں وہ خواتین بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی۔ نیز قول باری (وَعَمَّاتُكُمْ) سے باپ اور ماں کی پھوپھیوں کی تحریم بھی سمجھ آ گئی اسی طرح قول باری (وَحَلَائِلُكُمْ) سے باپ اور ماں کی خالائوں کی تحریم معلوم ہو گئی جس طرح باپ کی امہات یعنی دادی، پڑدادی اور پرنک کی تحریم کا حکم معلوم ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالائوں کو تحریم کے حکم کے ساتھ خاص کر دیا، ان کی اولاد کو اس میں شامل نہیں کیا۔ پھوپھی اور خالہ کی بیٹیوں سے نکاح کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول باری ہے (وَأَمَّا تِلْكَ الْأَتَىٰ أَرْضَعْتَ لَكَ إِخْوًا تُكْمِلُ مِنَ الرِّضَاعَةِ) یہ بات تو واضح ہے کہ امومت (مادری نسبت) اور اخوت (خواہری نسبت) کی علامت کا استحقاق رضاعت کی بنا پر ہوا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اس علامت اور نشان کو رضاعت کے فعل کے ساتھ ملحق کر دیا تو یہ نشان رضاعت کے وجود کے ساتھ امومت اور اخوت کے اسم کا مقتضی ہو گیا یہ چیز قلیل مقدار میں بھی رضاعت کی بنا پر تحریم کی مقتضی ہے کیونکہ اس صورت پر بھی رضاعت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَأَمَّا تِلْكَ الْأَتَىٰ أَرْضَعْتَ لَكَ إِخْوًا تُكْمِلُ مِنَ الرِّضَاعَةِ) اس قول کی طرح ہے۔ ”وَأَمَّا تِلْكَ الْأَتَىٰ أَعْطَيْنَاكَ، وَأَمَّا تِلْكَ الْأَتَىٰ كَسُوْهُنَّ“ (تمھاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں عطا دیئے یا لباس پہنایا) اس صورت میں ہمیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اس صفت کی بنا پر ماں قرار پائی ہے تاکہ اس بنیاد پر رضاعت کا ثبوت مہیا کیا جاسکے اس لیے کہ اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ ”جن عورتوں نے تمہیں دودھ پلایا وہ تمھاری مائیں ہیں“ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ خود رضاعت کے فعل نے دودھ پلانے والی عورت کو ماں ہونے کا نشان دلویا ہے اس لیے جب رضاعت کے وجود کی بنا پر اس اسم کا استحقاق پیدا ہوا تو اس کے ساتھ حکم کا تعلق بھی ہو گیا۔

شریعت اور لغت دونوں کے لحاظ سے رضاعت کا اسم قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ دودھ پلانے والی عورت رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی ماں کا درجہ حاصل کر لے۔ کیونکہ قول باری ہے (وَأَمَّا تِلْكَ الْأَتَىٰ أَرْضَعْتَ لَكَ إِخْوًا تُكْمِلُ مِنَ الرِّضَاعَةِ)۔

معارض نے قائل کے قول کی جو مثال دی ہے اس کی حیثیت یہ نہیں ہے کیونکہ لباس مہیا کرنے کے وجود کے ساتھ امومت کے اسم کا کوئی تعلق نہیں ہے جس طرح اس کا رضاعت کے ساتھ تعلق ہے۔ اس بنا پر ہمیں اسم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے فعل کے حصول کی ضرورت پیش آئی۔

اسی طرح قول باری (وَأَخْوًا تُكْمِلُ مِنَ الرِّضَاعَةِ) کی کیفیت ہے کہ اس کا ظاہر رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی دودھ شریک بچی کے رضاعی بہن بن جانے کا متقاضی ہے۔ کیونکہ اخوت کے اسم کا حصول رضاعت ہی کی بنا پر ہوا ہے کسی اور چیز کی بنیاد پر نہیں یہی خطاب باری کا مفہوم اور قول باری

کا مقتضی ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جسے عبد الوہاب بن عطار نے ابو الربیع سے، اور انہوں نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ سے آکر کہتے لگا کہ عبد اللہ بن الزبیرؓ یہ کہتے ہیں ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے میں کوئی حرج نہیں یعنی اس سے تحریم واقع نہیں ہوتی یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: اللہ کا فیصلہ حضرت ابن الزبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اللہ نے فرمادیا (وَآخِذُوا تَنْكُرَ مِنَ الرِّضَاعَةِ) اس طرح حضرت ابن عمرؓ نے آیت کے ظاہر لفظ سے تلبیل رضاعت کی بنا پر تحریم کا مفہوم اخذ کر لیا۔

سلف نیز ان کے بعد آنے والے اہل علم کے مابین تلبیل رضاعت کی بنا پر تحریم کے بارے میں اختلاف رائے ہے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن، سعید بن المسیب، طاؤس، ابراہیم نخعی، زہری اور شعبی سے مروی ہے کہ دو سالوں کے اندر تلبیل و کثیر رضاعت سے تحریم واقع ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کا یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا کہنا ہے کہ مسلمان اس پر متفق ہیں کہ تلبیل و کثیر رضاعت بنگھوڑے میں تحریم کی موجب ہو جاتی ہے۔ جبکہ مقدار اتنی ہو جس سے روزہ دار کا روزہ کھل جائے حضرت ابن الزبیرؓ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ایک یا دو دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک متفرق اوقات میں پانچ مرتبہ رضاعت نہ ہو اس وقت تک

تحریم واقع نہیں ہوتی

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سورۃ بقرہ میں رضاعت کی مدت اور اس کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے پر گفتگو کی ہے۔ تلبیل مقدار میں رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم پر آیت کی دلالت کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ہم یہاں یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ تحریم کی موجب رضاعت کی تحدید کتاب اللہ یا سنت متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعے سے کرے کیونکہ یہ دونوں چیزیں صحیح علم کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

ہمارے نزدیک تلبیل رضاعت کی بنا پر تحریم کی موجب آیت کے حکم کی اخبار آحاد کے ذریعے

تخصیص قابل قبول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک حکم آیت ہے۔ اس کے معنی میں کوئی خفا نہیں اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح ہے نیز اس کی تخصیص کے عدم ثبوت پر بھی اتفاق ہے۔ اس لیے جو آیت ان صفات کی حامل ہو اس کے حکم کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے درست نہیں ہوتی۔^{۱۱} سنت کی جہت سے بھی اس پر وہ روایت دلالت کر رہی ہے جس کے راوی مسروق ہیں۔ جنہوں نے حضرت عائشہؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اخما الرضاۃ من المجاعة، رضاعت وہ ہے جو بھوک کی بنا پر ہوتی ہے) اس ارشاد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قلیل و کثیر رضاعت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے آپ کے اس ارشاد کو دونوں صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کی صورت میں بکثرت روایت ہوئی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (یحرم من الرضاۃ ما یحرم من النسب، رضاعت کی بنا پر وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی بنا پر ہوتے ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ نیز اہل علم نے اسے قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رضاعت کے سبب وہ رشتے حرام قرار دے دیئے جو نسب کے سبب حرام ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ اگر ایک جہت سے نسب کا ثبوت ہو جائے تو یہ موجب تحریم ہو جاتا ہے خواہ دوسری جہت سے اس کا ثبوت نہ بھی ہو۔

تو اب یہ ضروری ہو گیا کہ رضاعت کا بھی یہی حکم ہو اور ایک دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب بن جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ تحریم کے حکم کو متعلق کرتے ہوئے ان دونوں کو یکساں مقام پر رکھا ہے۔

امام شافعی نے پانچ دفعہ متفرق طور پر رضاعت کو تحریم کا سبب قرار دینے میں اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت ام الفضلؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحرم المصۃ ولا المصتان، ایک یا دو دفعہ دودھ چوسنے سے تحریم نہیں ہوتی)۔

نیز ان کا حضرت عائشہؓ کے اس قول سے بھی استدلال ہے کہ قرآن مجید میں رضاعت کی بنا پر تحریم کے سلسلے میں پہلے دس متعین مرتبہ دودھ پینے کا حکم نازل ہوا تھا پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ

متبعین دفعہ کا حکم باقی رہ گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے وقت قرآن کی آیتوں میں اس کی تلاوت ہوتی تھی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات کو ظاہر قول باری (وَأَمَّا تِلْكَ الْأَمْثَلُ لَرِجَالٍ لَّا يَعْلَمُونَ) کے ذریعہ بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ایسا ظاہر قرآن جس کا خصوص ثابت نہ ہوا ہو اور اس کے معانی واضح اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح اور بین ہو۔ اخبار آحاد کے ذریعے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے یہ تو ایک وجہ ہوئی جس کی بنا پر خبر واحد کے ذریعے اس کے عموم میں رکاوٹ پیدا کرنے کا اقدام غلط ہو گیا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے، ہمیں ابو الحسن کوفی نے روایت بیان کی ہے، انہیں الحضری نے، انہیں عبد اللہ بن سعید نے، انہیں ابو خالد نے حجاج سے، انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ رضاعت کے متعلق گفتگو کے سلسلے میں (طاؤس) نے عرض کیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ رضاعت موجب تحریم نہیں ہوتی۔

یہ سن کر حضرت ابن عباس نے فرمایا: "ایک یا دو مرتبہ کی رضاعت کی بات پہلے تھی اب تو ایک دفعہ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے" محمد بن شجاع نے ایک روایت بیان کی ہے جسے انہیں اسحاق بن سلیمان نے حنظلہ سے اور انہوں نے طاؤس سے نقل کیا کہ پہلے دس مرتبہ رضاعت کی شرط تھی پھر یہ کہہ دیا گیا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی تحریم کی موجب ہے۔

درج بالا دونوں روایتوں سے یہ بات سامنے آئی کہ حضرت ابن عباس اور طاؤس نے رضاعت کی تعداد کے متعلق روایت کی تصدیق کی اور یہ بتایا کہ یہ تعداد اب ایک دفعہ کی رضاعت کی بنا پر تحریم کے حکم کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ تحدید کی شرط بالغ کو دودھ پلانے کے سلسلے میں تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالغ کو دودھ پلانے کی روایت بھی موجود ہے۔ اگرچہ فقہاء ائمہ کے نزدیک یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ رضاعت میں تحدید کا تعلق بالغ کو دودھ پلانے کے حکم سے ہو۔

پھر جب یہ حکم منسوخ ہو گیا تو تحدید بھی ختم ہو گئی کیونکہ تحدید اس حکم میں شرط تھی۔ ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو امام شافعی پرتین دفعہ رضاعت کی وجہ سے تحریم کا ایجاب

لازم آتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد **لَا تَحْرُمُوا الرِّضْعَةَ وَلَا الرِّضْعَانِ** کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اس مخصوص صورت میں بیان کردہ تعداد سے زائد پر ایجاب تحریم کا حکم عائد ہو جائے۔

رہ گئی حضرت عائشہ کی روایت تو اس کے انداز بیان سے اس کی صحت کا اعتقاد جائز نظر نہیں آتا اس لیے کہ ان کے قول کے مطابق رضاعت کی جو تعداد قرآن میں نازل ہوئی تھی وہ دس تھی پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ رہ گئی اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو اس تعداد کی قرآن کی آیتوں میں تلاوت ہوتی تھی۔

حالانکہ کوئی بھی مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کی کسی آیت کے نسخ کے جواز کا فائدہ نہیں اگر قرآن میں پانچ کی تعداد والی آیت موجود ہوتی اور حکم کا ثبوت ہوتا تو اس آیت کی بھی تلاوت کی جاتی۔ اب جبکہ اس کی تلاوت بھی موجود نہیں اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی قرآنی آیت کے نسخ کا جواز بھی نہیں تو اس روایت کے متعلق دو میں سے ایک بات ضرور کہی جاسکتی ہے۔

یاقویہ روایت اصل کے لحاظ سے مدخول ہے جس کے حکم کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا یہ کہ اگر اس کا حکم ثابت بھی تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی یہ منسوخ ہو چکا تھا اور ایسے حکم پر عمل ساقط ہو جاتا ہے۔

اس میں یہ گنجائش بھی ہے کہ اس میں دراصل بالغ کے رضاعت کی تحدید کی گئی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں صرف حضرت عائشہ ہی بالغ کی رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم کی فائدہ تھیں۔ ہمارے ہاں نیز امام شافعی کے ہاں بھی بالغ کی رضاعت کے حکم کا نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ اس لیے حضرت عائشہ کی روایت میں مذکور تحدید کا حکم ساقط ہو گیا۔

اس کے باوجود بھی یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ خیر و احد ہونے کی حیثیت سے اسے ظاہر قرآن کے عموم کی سדרاہ نہیں بنایا جاسکتا جبکہ اس کے مفہوم میں عدم امکان اور احتمال کا پہلو بھی موجود ہے جس کی طرف ہم سابقہ سطور میں اشارہ کر آئے ہیں۔

تحدید کے اعتبار کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہمیشہ کی تحریم کی موجب ہے اس لیے یہ اس ہم بستری کی مشابہ ہو گئی جو موطوءہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کی موجب ہے نیز اس عقد کی بھی جو مثلاً بیٹوں کی بیویوں اور باپ کی منکوحات کی تحریم کی موجب ہے۔

جب تحریم کے حکم کے لزوم کے لحاظ سے اس ہمبستری اور عقد کی قلیل صورت اس کی کثیر صورت کی طرح ہے تو اس سے یہ بات لازم ہو گئی کہ ممانعت کی کثیر اور قلیل مقدار کی بنا پر تحریم کا بھی یہی حکم ہو۔

لبن فعل کے حکم کے متعلق بھی اہل علم میں اختلاف رائے ہے لبن فعل کی یہ صورت ہے۔ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور پھر عورت کے بطن سے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کے دودھ بھی انزاتا ہے، عورت اپنا یہ دودھ کسی اور بچے کو بھی پلا دیتی ہے۔

جو حضرات لبن فعل کی تحریم کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس شخص کی اولاد پر اس بچے کی تحریم کا حکم عائد کرنے میں خواہ اس کی یہ اولاد کسی اور بیوی سے کیوں نہ ہو۔ اس کے برعکس جو حضرات لبن فعل کی تحریم کا اعتبار نہیں کرتے ان کے نزدیک اس شخص کی کسی بیوی سے پیدا ہونے والی اولاد پر یہ بچہ حرام نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ پہلے مسلک کے قائل تھے۔

زہری نے عمر بن الشریک کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ جب آپ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا جس کی دو بیویاں تھیں ایک نے ایک لڑکے کو دودھ پلایا تھا اور دوسری نے ایک لڑکی کو، آیا اس لڑکی کے ساتھ اس لڑکے کا نکاح ہو سکتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا: ”تہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں عورتوں کو جاگ تو ایک ہی مرد کا لگا ہے۔“

قاسم، سالم، عطاء اور طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ خفاف نے سعید سے اور انہوں نے ابن سیرین سے اس کے متعلق نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اسے ناپسند کیا ہے اور کچھ لوگوں کو اس میں کوئی حرج کی بات نظر نہیں آتی، تاہم ناپسند کرنے والے حضرات دوسروں کے مقابلے میں زیادہ فقہانیت کے مالک تھے۔

عباد بن منصور نے ذکر کیا ہے کہ میں نے قاسم بن محمد سے پوچھا کہ میرے والد کی بیوی نے ایک بچی کو میرے بھائی بہن کے ساتھ وہ دودھ پلایا تھا جو میرے والد کے واسطے سے اس کے پستانوں میں انز آیا تھا، آیا اس بچی سے میرا نکاح حلال ہو گا؟ انہوں نے جواب میں کہا: ”نہیں“ تمہارا باپ اس بچی کا بھی باپ ہے۔ میں نے یہی مسئلہ پھر طاؤس اور حسن سے بھی پوچھا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا۔ مجاہد نے اس مسئلے کے متعلق فرمایا۔

”اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس لیے اس کے بارے میں میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں نے

محمد بن سیرین سے جب یہی بات پوچھی تو انہوں نے بھی مجاہد کی طرح جواب دیا۔ میں نے جب یوسف بن ماحک سے یہ سوال کیا تو انہوں نے ابو قیس کی حدیث کا ذکر کیا۔ امام ابو حنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، اوزعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ لبن فحل موجب تحریم ہے۔

سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عطاء بن یسار اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ لبن فحل مردوں کی جانب سے کسی تحریم کا موجب نہیں ہوتا۔ حضرت رافع بن خدیج سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

رضاعی چچا سے پردہ نہیں

پہلے مسلک کی صحت کی دلیل زہری اور ہشام بن عروہ کی وہ روایت ہے جو انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے نقل کی ہے کہ ابو قیس کا بھائی افلح جو حضرت عائشہؓ کا رضاعی چچا لگتا تھا، پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد حضرت عائشہؓ کے پاس آیا اور اندر آنے کی اجازت طلب کی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اسے اجازت دینے سے انکار کر دیا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ کو یہ بات بتائی۔ آپ نے سن کر فرمایا: ”وہ بے شک اندر آجائے آخر وہ تمہارا چچا ہے۔“ میں نے عرض کیا: ”مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا، مرد نے نہیں“ آپ نے یہ سن کر فرمایا: ”بھلی مانس، اسے اندر آ جانے دو، وہ تمہارا چچا ہے۔“ ابو قیس اس عورت کا شوہر تھا جس نے حضرت عائشہؓ کو دودھ پلایا تھا۔

عقلی طور پر بھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ چھاتی میں دودھ اترنے کا سبب مرد اور عورت کا جنسی ملاپ ہے۔ اس لیے کہ حمل کے استقرار میں دونوں کی شرکت ہوتی ہے۔ تو جس طرح بچے کی پیدائش کے معاملے میں دونوں شریک ہوتے ہیں اسی طرح رضاعت میں بھی دونوں کو شریک قرار دینا ضروری ہے اگرچہ اس سلسلے میں دونوں کا کردار مختلف ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام مالک نے عبد الرحمن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے یہ روایت کی ہے کہ جن بچوں کو آپ کی بہنوں اور آپ کی بھینبیوں نے دودھ پلایا تھا ان سے آپ پردہ نہیں کرتی تھیں البتہ ان لوگوں سے پردہ کرتی تھیں جو آپ کے بھائیوں کی بیویوں کا دودھ پی چکے تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لبن فحل کے متعلق

وارد روایت کے خلاف نہیں جاتی اس لیے کہ یہ حضرت عائشہؓ کی اپنی مرضی تھی کہ اپنے محارم میں سے جس سے چاہیں پردہ کر لیں اور جسے چاہیں اندر آنے کی اجازت دے دیں یعنی پردہ نہ کریں۔ عقلی طور پر بھی اس پر اس پہلو سے دلالت ہو رہی ہے کہ بیٹی دادا پر حرام ہوتی ہے حالانکہ اس کے وجود میں دادا کے نطفے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ دادا تو اس کے باپ کے وجود کا سبب بنا تھا اور اس کے باپ کی پیدائش دادا کے نطفے سے ہوئی تھی۔ اسی طرح جب ایک شخص عورت کے دودھ اترنے کا سبب بن جائے تو اس کے ساتھ تخریم کے حکم کا متعلق ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ دودھ مرد کے نہیں اترتا مگر تو صرف اس کا سبب بنا تھا۔ جس طرح ماں کی طرف سے تخریم کا حکم اس کے ساتھ لازم ہو جاتا ہے۔

رضاعت کے سلسلے میں قرآن کے اندر صرف رضاعی ماؤں اور بہنوں کا منصوص طریقہ پر ذکر ہوا ہے۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت یعنی نقل مستفیض کے ذریعے جو موجب علم ہے یہ بات ثابت ہے کہ نسب کی بنیاد پر جو رشتے حرام ہو جاتے ہیں وہ رشتے رضاعت کی بنیاد پر بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس حدیث پر عمل کے متعلق فقہاء کے درمیان اتفاق رائے بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

بیویوں کی مائیں اور گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں

قولِ باری ہے (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حَبْوَ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي كَحْتُمُ بَيْتِكُمْ) اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شوہر کا ہو۔

امت میں اس بار سے اختلاف نہیں ہے کہ رباب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں) کی ماں سے صرف عقد کی بنا پر تحریم نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے اگلا مرحلہ یعنی تعلق زن و شوہر مکمل نہ ہو جائے یا مرد کی طرف سے شہوت کے تحت لمس یا نظر کا عمل رونما نہ ہو جائے جو موجب تحریم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نصِ تنزیل یعنی قولِ باری (وَأُمَّهَاتُكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حَبْوَ مِنْ نِسَائِكُمْ) اگر تمہارا ان کے ساتھ تعلق زن و شوہر ہو ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی گناہ نہیں (میں یہ بات مذکور ہے)

بیویوں کی ماؤں کے متعلق اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں یا انہیں ہجاء بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے خلاص سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت علیؑ نے اس شخص کے متعلق یہ فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو تعلق زن و شوہر قائم کرنے سے پہلے ہی طلاق دے دی تھی کہ وہ مطلقہ کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس نے اس کی ماں سے نکاح کر کے دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے ان دونوں کا معاملہ یکساں ہے۔

لیکن فنِ روایت کے ماہرین کے نزدیک حضرت علیؑ سے خلاص کی روایتیں ضعیف شمار ہوتی ہیں۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد اور حضرت عبد اللہ بن

الزبیر کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔

ایک روایت ابن جریج نے ابوبکر بن حفص سے نقل کی ہے، انہوں نے عمرو بن مسلم بن عوفیر بن الاعدع سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ بیوی کی ماں صرف دخول یعنی ہمبستری کی صورت میں شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔

دوسری روایت عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ ہی ساس داماد پر حرام ہو جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمران بن حصینؓ، مسروقؓ، عطارؓ، حسنؓ اور عکرمہؓ کا قول ہے کہ عقد کے ساتھ ہی تحریم ہو جاتی ہے خواہ تعلق زن و شوہر یا نہ ہو۔ ابو اسامہؓ نے سفیانؓ سے، انہوں نے ابو قروہؓ سے، انہوں نے ابو عمرو شیبانیؓ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبداللہؓ نے ایک عورت کے متعلق جسے ایک شخص نے نکاح کے بعد ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تھی یا عورت کی وفات ہو گئی تھی یہ فتویٰ دیا تھا کہ اگر شوہر اس کی ماں سے نکاح کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن جب حضرت ابن مسعودؓ مدینہ منورہ واپس آگئے تو اپنے قول سے رجوع کر کے لوگوں کو اس سے رک جانے کا فتویٰ دیا اس وقت تک اس عورت کے بطن سے کئی بچے پیدا ہو چکے تھے۔

ابراہیمؓ نے قاضی شریحؒ سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ بیویوں کی ماؤں سے نکاح کے مسئلے میں پہلے حضرت علیؓ کے مسلک کے فائل تھے اور اسی کے مطابق فتوے دیتے تھے پھر حرج کے دوران دیگر صحابہؓ سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں اور اس مسئلے پر تبادلہ خیال ہوا صحابہ کرامؓ نے اس نکاح پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔

جب حضرت ابن مسعودؓ واپس ہوئے تو آپؓ نے جن لوگوں کو اس قسم کے نکاح کے جواز کا فتویٰ دیا تھا انہیں اس سے روک دیا۔ یہ لوگ بنو فزارہ کے مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سے آپؓ نے یہ فرمایا کہ میں نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلے پر گفتگو کی تھی۔ ان سب نے اسے ناپسند کیا تھا۔

قتادہؓ نے سعید بن المسیبؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے ایک شخص کے متعلق فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کا اسادہ لیا۔ کیا تھا اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس کی بیوی مر گئی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح نہیں کر سکتا۔

تاہم اصحاب حدیث سعید بن المسیب سے قتادہ کی اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سعید بن المسیب سے قتادہ کی اکثر روایتوں میں درمیان سے راوی غائب ہوتے ہیں نیز سعید سے قتادہ کی روایتیں ان کے اکثر ثقہ شاگردوں کی روایتوں کی مخالف ہوتی ہیں۔

عبدالرحمن بن مہدی کا قول ہے کہ مجھے سعید بن المسیب سے امام مالک کی روایتیں ان سے قتادہ کی روایتوں کی بہ نسبت زیادہ پسند ہیں۔ یحییٰ بن سعید انصاری نے حضرت زید بن ثابتؓ سے قتادہ کی روایت کے برعکس روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یحییٰ کی روایت اگرچہ مرسل ہوتی ہے۔ لیکن سعید سے قتادہ کی روایت کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا امور کا تعلق اصحاب حدیث کے طریق کار سے ہے۔ فقہار کے نزدیک روایات کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں اس طریق کار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ ہم نے یہاں ان امور کا ذکر صرف اس مقصد کے تحت کیا ہے کہ اس کے ذریعے اصحاب حدیث کا طریق کار واضح ہو جائے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ یہ طریق کار قابل اعتبار سمجھا گیا ہے اور اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ نے تہجیم کے سلسلے میں طلاق اور موت کی صورتوں کے درمیان فرق کیا ہے۔ یہ شاید اس لیے کہ ہمستری سے قبل طلاق کی صورت میں دنوں یعنی ہمستری سے متعلق احکام میں سے کوئی حکم بھی لازم نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں مرد پر نصف مہر واجب ہوتا ہے اور عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ لیکن جہاں تک موت کا تعلق ہے۔ وہ مہر کے استحقاق اور وجوب عدت کے لحاظ سے چونکہ ہمستری کے حکم میں ہوتی ہے اس لیے حضرت زیدؓ نے تہجیم کے حکم کے اندر بھی اسے یہی حیثیت دے دی۔

بیوروں کی باتیں عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے۔ (وَأَمَّا هَاتُ تَسَاءُ كُمْ) اس میں ابہام اور عموم ہے جس طرح کہ یہ قول باری ہے۔ (وَحَلَّائِلُ ابْنُ كُمْ) یَا رُوْلَا تَسْكَبُوا مَا تَسْكَبُ اَبَاؤُكُمْ مِنَ التَّسَاءُ۔

ان آیات میں جو عموم ہے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ اور قول باری (وَأَمَّا هَاتُ تَسَاءُ كُمْ) اس میں ابہام اور عموم ہے جس طرح کہ یہ قول باری ہے۔ (وَحَلَّائِلُ ابْنُ كُمْ) یَا رُوْلَا تَسْكَبُوا مَا تَسْكَبُ اَبَاؤُكُمْ مِنَ التَّسَاءُ۔

ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

اول یہ کہ قول باری (اَدَامِهَاتِ نِسَاءِكُمْ) اور قول باری (اَدَيَا بَيْكُمُ اللّٰہِی فِی حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِّسَاءِکُمْ اللّٰہِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) میں سے ہر ایک اس حکم کے ایجاب میں خود کفالت کی صفت کا حامل ہے جو اس میں مذکور ہوتا ہے اور ہر ایک کلام جو کسی اور کلام کی تضمین اور اس پر محمول ہوئے بغیر اپنے مفہوم کو ادا کرنے میں خود کفیل ہو اسے دوسرے کلام کے ساتھ جوڑنے اور ملحق کرنے کی بجائے اس کے الفاظ کے مقتضی پر چلانا واجب ہوتا ہے۔

اب جبکہ قول باری (اَدَامِهَاتِ نِسَاءِکُمْ) ایک خود کفلی فقرہ ہے جس کا عموم تعلق زن و شو کے وجود اور عدم دونوں صورتوں میں بیویوں کی ماؤں کی تحریم کا مقتضی ہے۔

اور دوسری طرف قول باری (اَدَيَا بَيْکُمُ اللّٰہِی فِی حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِّسَاءِکُمْ اللّٰہِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) بھی دخول کی اس شرط کے ساتھ جو اس میں مذکور ہے اپنی جگہ قائم بالذات ہے تو ایسی صورت میں ہمارے لیے ایک فقرے کو دوسرے فقرے پر مبنی کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ یہ لازم ہوگا کہ مطلق کر اطلاق کی حالت میں رہتے دیا جائے اور مفید کو اس کی تقیید اور شرط کے بموجب لیا جائے۔

الایہ کہ کوئی ایسی دالت قائم ہو جائے جس سے یہ معلوم کر لیا جائے کہ ایک فقرہ دوسرے فقرے پر مبنی ہے نیز اس کی شرط پر محمول ہو رہا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (اَدَيَا بَيْکُمُ اللّٰہِی فِی حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِّسَاءِکُمْ اللّٰہِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) خَاتَمُ نَکُوْلُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ خَلَا جَفَی عَلَیْکُمْ میں مذکورہ شرط استنثار کا مفہوم ادا کر رہی ہے، گویا یوں فرمایا گیا:

”اور تمھاری گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں جو تمھاری بیویوں کے بطن سے پیدا ہوئی ہوں مگر وہ بیویاں جن سے تمھارا تعلق زن و شو نہ ہوا ہو“ استنثار کے اس مفہوم کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے بعض صورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو عموم میں داخل تھیں جب مذکورہ شرط استنثار کے معنوں میں ہے اور استنثار کا ایک اصول یہ ہے کہ وہ فقرے کے اس حصے کی طرف راجع ہوتا ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے۔

الایہ کہ کسی دالت کی بنا پر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ گذشتہ کلام کی طرف راجع ہے۔ اس لیے اس کے حکم کو باب تک محدود رکھنا واجب ہے۔ اور اسے کسی دالت کے بغیر گذشتہ فقرے کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہمبستری کی شرط لفظ کے عموم کی تخصیص کا باعث ہے۔ رباب کے سلسلے

میں اس کا موثر ہونا ایک تو یقینی امر ہے لیکن بیویوں کی ماؤں کی طرف اس کا راجع ہونا ایک مشکوک امر ہے، اور شک کی بنا پر عموم کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

اس لیے عموم کو اس کی اصل حالت پر برقرار رکھتے ہوئے بیویوں کی ماؤں کی تحریم میں اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ 'امہات النساء' میں النساء کے ساتھ بیستری کی شرط کو حذف ماننا درست نہیں ہے اس لیے کہ 'امہات النساء' کو 'مِنْ نِّسَاءِ كُؤَالَاتِي' دَخَلْتُمْ بِهِنَّ کے ساتھ الفاظ میں ظاہر کرنے کی صورت میں فقرے کا مفہوم درست نہیں رہا۔ فقرے کی یہ ساخت صحیح نہیں ہے "وَأَمَّهَاتِ نِسَاءِ كُؤَالَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" کیونکہ ہماری عورتوں کی مائیں ہماری عورتوں میں سے نہیں ہوتیں البتہ ربائب ہماری عورتوں میں سے ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ بیٹی ماں سے ہوتی ہے، ماں بیٹی سے نہیں ہوتی۔

جب شرط کے ساتھ 'امہات النساء' کو الفاظ میں ظاہر کرنے کی بنا پر مفہوم درست نہیں رہتا۔ تو اس کے ساتھ اس کا اضممار یعنی حذف ماننا بھی درست نہیں ہوگا۔ اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (مِنْ نِّسَاءِ كُؤَالَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) دراصل ربائب کا وصف ہے۔ بیویوں کی ماؤں کا نہیں۔

اس کے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ہم قول باری (مِنْ نِّسَاءِ كُؤَالَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) کو 'امہات النساء' کی صفت قرار دیں اور فقرے کی ساخت تسلیم کر لیں کہ "امہات النساء كُؤَالَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" تو اس صورت میں ربائب اس حکم سے خارج ہو جائیں گی اور شرط صرف بیویوں کی ماؤں کی حد تک موثر رہے گی۔

یہ بات سراسر نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہم بیستری کی شرط صرف ربائب کے حکم تک محدود ہے، بیویوں کی ماؤں کی تحریم کے حکم کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔
عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں ابن لہیع نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

إِذَا مَا رَجُلٌ نَكَحَ امْرَأَةً فَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ ابْنَتِهَا دُونَ لَوْ يَدْخُلُ بِهَا فَلْيَنْكَحْ ابْنَتَهَا دَائِمًا رَجُلٌ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ امْهَاتِ جِزْئِ مَنْ نَكَحَ امْرَأَةً فَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ امْرَأَتِهَا وَبِئْسَ مَا يَكُونُ لِمَنْ كَانَ هَذَا مِنْكُمْ أَنْ يُتَزَوَّجَ مِنْهُنَّ أَبْنَاءُ

نہیں ہوگا۔

اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے اور جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کر لیا پھر ہمبستری کی یا نہ کی اب اس کی ماں کے ساتھ اس کا نکاح حلال نہیں ہوگا۔

ربیعہ کے حکم کے متعلق بھی سلف سے اختلاف رائے منقول ہے۔ ابن جریر نے ابراہیم بن عبید بن رفاعہ سے، انہوں نے مالک بن ادس سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر ربیعہ شوہر کی گود میں پرورش نہ پا رہی ہو بلکہ کسی اور شہر میں ہو پھر شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیعہ کی ماں سے تعلق زن و شوہر جانے کے بعد علیحدگی اختیار کر لی ہو تو اس صورت میں اس ربیعہ سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

محدث عبدالرزاق نے اس روایت کے ایک راوی ابراہیم کا نسب بیان کرتے ہوئے ایک دوسری روایت میں اسے ابراہیم بن عبید بتایا ہے یہ ایک مجہول شخص ہے اور راوی کی روایت کی بنا پر کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اہل علم نے اسے رد کر دیا ہے اور اسے سند قبولیت عطا نہیں کی ہے۔

فقہاء نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: "ربیعہ اور ماں دونوں کا معاملہ یکساں حکم رکھتا ہے" یہ بات مذکورہ بالا روایت کے خلاف ہے کیونکہ بیٹی کے ساتھ ہمبستری کے بعد ماں لامحالہ حرام ہو جاتی ہے اور حضرت علیؓ نے ربیعہ کو ماں کی طرح قرار دیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ماں کے ساتھ ہمبستری کے بعد بیٹی کی تحریم ہو جائے گی خواہ یہ بیٹی اپنی ماں کے شوہر کی گود میں پرورش پا رہی ہو یا نہیں۔

ابراہیم کی مذکورہ بالا روایت میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ نے اس مسئلے میں قول باری (وَلَا يَأْتِيَنَّكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُودِكُمْ) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ربیعہ گود میں پرورش نہ پا رہی ہو تو حرام نہیں ہوگی۔ اس استدلال کی حکایت ہی اس روایت کے ضعف اور اس کے کھوکھلے پن پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضرت علیؓ سے ایسے استدلال کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں (وَلَا يَأْتِيَنَّكُمُ) کے الفاظ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ماں کے شوہر کا اسے اپنی پرورش میں رکھنا تحریم میں شرط نہیں ہے۔ اور یہ کہ اگر وہ اس کی پرورش نہیں کرے گا تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی بیوی کی بیٹی کو ربیعہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں شوہر ہی اس کی پرورش کرتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہے کہ اسم کی اس معنی پر دلالت تحریم میں شوہر کی پرورش کو شرط قرار دینے کی وجہ نہیں اسی طرح (فِي حُجُودِ كُفْرًا) اکثر اوقات اور عام حالات کے تحت شوہر کی گود میں پرورش پانے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور یہ صفت تحریم کے لیے شرط نہیں ہے جس طرح شوہر کی پرورش اس حکم کے لیے شرط نہیں ہے۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہے کہ ”پچیس اونٹوں میں ایک بنت مخاض اور بیستیس میں ایک بنت لبون زکوٰۃ کے طور پر نکالی جائے گی“ آپ کے اس قول میں ماں یعنی اونٹنی کا درجہ میں مبتلا ہونا یا دودھ کا تھنوں میں موجود ہونا زکوٰۃ میں نکالی جانے والی بنت مخاض یا بنت لبون کے لیے شرط نہیں ہے۔

آپ نے اس لیے یہ فرمایا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں جب اونٹنی کی مادہ بچی دوسرے سال میں داخل ہوتی ہے تو اس کی ماں بچہ دینے کے قریب ہوتی ہے اور جب وہ تیسرے سال میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس وقت اس کی ماں دودھ دے رہی ہوتی ہے۔ اس طرح آپ کا یہ قول عام حالات کے تحت ہے، ٹھیک اسی طرح قول باری (فِي حُجُودِ كُفْرًا) کا بھی یہی مفہوم ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان رشتوں کی تحریم کے مسئلے میں اہل علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور جو ملکیت میں آنے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والے رشتہ دار پر از خود آزاد نہیں ہو جاتے نیز یہ کہ رضاعی ماں اور رضاعی بہن ملک یمین کی بنا پر اسی طرح حرام ہیں جس طرح نکاح کی بنا پر۔ اسی طرح بیوی کی ماں اور بیوی کی بیٹی بھی حرام ہو جاتی ہیں بشرطیکہ ہمبستری ہو چکی ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک ہمیشہ کے لیے اس وقت حرام ہو جاتی ہے جب دوسری کے ساتھ ہمبستری ہو جائے۔

اہل علم کے درمیان ملک یمین کے تحت ماں اور بیٹی کو اکٹھا کرنے کے عدم جواز پر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے یہی منقول ہے۔ نیز یہ بھی ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ملک یمین کے تحت ہمبستری سے وہ تمام رشتے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتے ہیں۔ جو نکاح کے تحت ہمبستری سے ہوتے ہیں۔

قول باری ہے (وَحَلَائِلُ اَيْتَانِ كُفْرًا الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِ كُفْرًا) اور ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہارے صلب سے ہوں یا عطا بن ابی رباح کا قول ہے کہ یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اس وقت نازل ہوئی جب آپ نے زیدؓ کی بیوی سے جنہیں طلاق ہو گئی تھی نکاح کر لیا۔

نیز یہ آیتیں بھی نازل ہوئیں (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) منہ بولے بیٹوں کو تمہارے بیٹے قرار نہیں دیا اور (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ۚ وَلَكِن حَضَرَ ابْنَ رَزِيْدٍ مِّنْهُمْ يَمِيْنٌ مَّا كَانَتِ الْفِتْنَةُ ۚ فَلَاحِقَ الْأَمْرُ بِالْمُؤْمِنِينَ) صلی اللہ علیہ وسلم تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں۔ حضرت زید حضور صلی اللہ علیہ کے منہ بولے بیٹے تھے اور انہیں زید بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ "حلیلہ الابن" بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے 'حلیلہ' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک بستر پر اس کے ساتھ شب بائشی حلال ہوتی ہے ایک اور قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ عقد نکاح کی بنا پر ہمبستری حلال ہوتی ہے اس کے برعکس لونڈی حلیلہ نہیں کہلاتی اگرچہ ملک بمین کی بنا پر اس کی شرمگاہ اس کے لیے حلال قرار پاتی ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق ہے وہ یہ کہ لونڈی اس وقت تک باپ کے لیے حرام نہیں ہوتی جب تک بیٹے نے اس کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو جبکہ حلیلہ کے ساتھ عقد نکاح ہوتے ہی وہ اس کے باپ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حلیلہ کا اسم صرف بیوی کے ساتھ مختص ہے۔ ملک بمین کے ساتھ نہیں۔

اب جبکہ آیت میں تحریم کے حکم کو نام کے ساتھ ملحق کر دیا گیا اور ہمبستری کا ذکر نہیں کیا گیا تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ باپ کے لیے بیٹوں کی بیویاں عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں۔ اس تحریم کے لیے ہمبستری کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اگر ہم ہمبستری کی بھی شرط ہو تو اس سے نص پر اضافہ لازم آئے گا جو نسخ کا موجب بن جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اس حکم کو منسوخ کر دے گا جس کی آیت میں ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے متعلق مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) سب کے نزدیک پوتے کی بیوی کی دادا پر تحریم کو بھی شامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پوتے پر یہ اطلاق ہو سکتا ہے کہ وہ دادا کے صلب سے ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ پوتا ولادت کی بنا پر دادا کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آیت میں بیٹے کی بیوی کی تحریم کے حکم میں بیٹے کے صلبی ہونے کی جو تخصیص کی گئی ہے اس سے یہ آیت اس قول باری (فَلَمَّا كَفَتِ رَيْبُكُم مِّنْهَا دَخَلُوا بِذُرِّيَّتِهِمْ لَيْكِلًا يُكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ

فِي اَرْوَاجٍ اَدْعِيَاءَهُمْ اِذَا خَصُّوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا۔

جب زید کا اس سے جی بھر گیا تو ہم نے اس سے تمہارا نکاح کر دیا۔ تاکہ اہل ایمان پر اپنے مندوبوں کی بیویوں سے نکاح کے سلسلے میں کوئی تنگی نہ ہو جب ان سے ان کا جی بھر جائے کے ہم معنی ہو گئی کیونکہ یہ دوسری آیت تنہائی کی بیوی سے نکاح کی اباحت کو منقض ہے۔

قول باری (فِي اَرْوَاجٍ اَدْعِيَاءَهُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ”حلیۃ الابن“ بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقام پر ان بیویوں کو ازواج کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے اور پہلی آیت میں حلال کے نام سے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ اِلَّا مَا خَدَّ سَلَفًا) اور یہ کہ تم ایک نکاح میں دو بہنیں جمع کر دو مگر جو پہلے ہو چکا سو ہو چکا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تمام صورتوں کی تحریم کی منقضی ہے کیونکہ آیت کے الفاظ میں عموم ہے۔ جمع بین الاختین کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ عقد نکاح کر لے اس صورت میں کسی کے ساتھ نکاح درست نہیں ہو گا اس لیے کہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا اور عقد نکاح کے لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے اور دونوں کے نکاح کو درست قرار دینا جائز نہیں ہو گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو اکٹھا کر دینے کے فعل کو حرام قرار دیا ہے۔

ان دونوں میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے کا شوہر کو اختیار دینا بھی جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ نکاح کا انعقاد ہی فاسد بنیاد پر ہوا تھا اور اس کی وہی حیثیت تھی جو عدت نکاح کی یا شوہر والی عورت سے نکاح کی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نکاح کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔

جمع بین الاختین کی ایک صورت یہ ہے کہ پہلے ایک بہن سے نکاح کر لے اور پھر دوسری بہن کو عقد نکاح میں لے آئے۔ اس میں دوسری کے ساتھ نکاح درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے یہ قدم اٹھا کر جمع بین الاختین کی صورت پیدا کر دی۔ اور دوسری سے نکاح ایک ممنوع شکل میں وقوع پذیر ہوا جبکہ پہلی سے نکاح مباح شکل میں عمل میں آیا۔ اس لیے شوہر اور دوسری بہن کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی۔

جمع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ملک یمین کے تحت مہمستری میں دونوں کو اکٹھا کر دے کہ پہلی کے ساتھ مہمستری کرنے کے بعد اسے اپنی ملکیت سے نکالے بغیر دوسری کے ساتھ

ہمبستری کر لے۔ یہ بھی جمع کی ایک قسم ہے۔

اس مسئلے میں سلف کے درمیان پہلے اختلاف رائے تھا جو بعد میں ختم ہو گیا اور ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو اکٹھا کرنے کی تحریم پر سب کا اجماع ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی اباحت مروی ہے۔ ان دونوں کا قول ہے کہ ایک آیت نے اسے مباح قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اس کی تحریم کی ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینا جائز نہیں ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق جب پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ جب ایک آیت سے حلت اور دوسری سے حرمت ثابت ہو رہی ہو تو حرام اولیٰ ہو گا۔

عبدالرحمن المقری نے کہا ہے کہ ہمیں موسیٰ بن ایوب النافعی نے یہ روایت بیان کی ہے اور انہیں ان کے چچا ایاس بن عامر نے کہ میں نے حضرت علیؓ سے ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینے کے متعلق دریافت کیا نیز یہ کہ ایک سے ہمبستری ہو چکی ہے۔ آیا وہ دوسری سے ہمبستری کر سکتا ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا ”جس کے ساتھ ہمبستری کی ہے اسے آزاد کر دے پھر دوسری کے ساتھ ہمبستری کر لے“ اور فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے آزاد عورتوں کے سلسلے میں جو چیز حرام کر دی ہے۔ لونڈیوں کے سلسلے میں بھی اسے حرام قرار دیا ہے۔ صرف چار شادیوں کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے۔ حضرت عمارؓ اسے بھی اس قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت سے اس قول باری (كَانَ مُحْصَنَاتٍ مِّنَ النَّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اور جو عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمھارے ہاتھ آئیں کی طرف اشارہ ہے۔ اور حرمت کی آیت سے یہ قول باری (وَأَن تَجْعَلُوا بَيْنَ الْأُحْشَانِ) مراد ہے۔

حضرت عثمانؓ سے اس کی اباحت مروی ہے، آپؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپؓ نے تحریم اور تحلیل دونوں کا ذکر کر دیا اور پھر فرمایا: ”نہ میں اس کا حکم دیتا ہوں اور نہ ہی اس سے روکتا ہوں“ آپؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپؓ اس مسئلے میں غور و فکر کے مرحلے ہی میں رہے اور تحریم و تحلیل کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔

اس لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ پہلے آپ اس کی اباحت کے قائل تھے پھر توقف کیا اور تحریم کے متعلق آپ کی رائے قطعی ہو گئی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا مسلک یہ تھا کہ جب اباحت اور ممانعت دونوں پائی جائیں اور ان میں سبب کی یکسانیت ہو تو ممانعت کا حکم اولیٰ ہوگا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں ان دونوں کے حکم کا بھی اسی طرح ہونا ضروری ہے۔

ہمارے اصحاب کا مسلک بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات کا قول بھی یہی ہے۔ اسے ہم نے اصول فقہ میں بیان کر دیا ہے۔ ایسا بن عامر نے روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ کا قول لوگ نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک آیت نے ان دونوں کو حلال کر دیا اور دوسری آیت نے انہیں حرام کر دیا ہے۔ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ لوگ جھوٹ کہتے ہیں، آپ کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی مراد دونوں آیتوں کے مقتضی میں یکسانیت کی نفی کرنا ہے۔

نیز ان لوگوں کے مسلک کا ابطال مقصود ہے جو اس میں توقف کے قائل ہیں۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ کیونکہ شعبی کی روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ ایک آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے اور دوسری نے حلال اور تحریم اولیٰ ہے اب تحلیل و تحریم کی ان آیتوں سے آپ کا انکار اس وجہ سے ہے کہ یہ دونوں آیتیں اپنے اپنے مقتضی کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ اور تحریم تحلیل کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مطلقاً یہ کہنا کہ ایک آیت اس کی تحلیل کرتی ہے اور دوسری تحریم ایک ناپسندیدہ بات ہے کیونکہ اس قول کا مقتضی یہ ہوگا کہ ایک چیز ایک وقت مباح بھی ہو اور منوع بھی۔ اس لیے یہ کہنے کی گنجائش موجود ہے کہ شاید حضرت علیؓ نے اس وجہ کی بنا پر علی الاطلاق یہ کہنا پسند نہ کیا ہو کہ ایک آیت تحلیل کی مقتضی ہے اور دوسری تحریم کی۔ البتہ جب بات علی الاطلاق نہ کی جائے بلکہ اسے کسی ایک وجہ کی قطعیت کے ساتھ مفید کر کے بیان کیا جائے تو یہ صورت درست ہوگی جیسا کہ آپ سے دوسری ایک روایت میں منقول ہے۔

اگر دو آیتیں ایجاب حکم کے لحاظ سے یکساں ہوں تو تحریم اولیٰ ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص ممنوع کام کرنے پر سزا کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ مباح کے ترک سے کسی سزا کا مستحق نہ ہوتا اب احتیاط اسی میں ہے کہ جو کام کر کے سزا سے بچنے کا امکان نہ ہو اس

کام سے پرہیز کیا جائے عقل کی عدالت کا یہی فیصلہ ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ دونوں آیتیں تحلیل و تحریم کی ایجاب میں یکساں نہیں ہیں اب ایک کے ذریعے دوسری پر اعتراض کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت سے مختلف سبب کے تحت نازل ہوئی ہے کیونکہ قول باری (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ) تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔ جس طرح کہ قول باری (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ) اور قول باری (وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ) اور باقی ماندہ تمام محرمات کے بیان پر مشتمل آیتیں تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئیں لیکن (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا نزول اس گرفتار شدہ عورت کی اباحت کے سلسلے میں ہوا۔ جس کا شوہر دار الحرب میں موجود ہوتا ہے۔ اس آیت نے یہ بتا دیا کہ اس گرفتار شدہ عورت کی اپنے شوہر سے علیحدگی ہوگئی اور میان بیوی کے درمیان ایک دوسرے کے ذریعے بچاؤ کا جو بندھن تھا وہ ٹوٹ چکا۔

اس لیے اس آیت پر اسی صورت کے بموجب عمل ہوگا جس میں اس کا نزول ہوا تھا یعنی گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی ہو جائے گی اور یہ اپنے مالک کے لیے مباح ہو جائے گی اس لیے اس آیت کے ذریعے جمع بین الاختین کی تحریم والی آیت پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت کا جو سبب نزول ہے وہ دوسری آیت کے سبب نزول سے مختلف ہے اس لیے ہر ایک آیت پر اس کے نزول کے سبب کے دائرے میں عمل ہوگا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس مسئلے پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) بیویوں کی بیویوں، بیویوں کی ماؤں اور ان تمام عورتوں کے حکم میں آڑے نہیں آیا جن کی تحریم کا ذکر آیت میں ہوا ہے نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک یمین کے تحت بیٹے کی بیوی اور بیوی کی ماں سے ہمبستری جائز نہیں ہے۔ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) ان کی تخصیص کا موجب نہیں بنا کیونکہ اس کا نزول

ایسے سبب کے تحت ہوا تھا جو دوسری آیت کے نزول کے سبب سے مختلف تھا اس لیے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہیں آنا چاہیے حضرت علیؓ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کی طرف سے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہ آنے دینا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ دو آیتوں کا حکم جب

دو اسباب کے تحت نازل ہوا ہو اور ایک آیت تعلیل کی موجب ہو اور دوسری تحریم کی تو ایسی صورت میں ہر آیت کے حکم کو اس کے سبب نزول تک محدود رکھا جائے گا اور اس کے حکم کو دوسری آیت کے حکم کے آڑے آنے نہیں دیا جائے گا۔

یہی طرز عمل ایسی دو روایتوں کے متعلق بھی اختیار کرنا چاہیے جو درج بالا کیفیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوئی ہوں۔ ہم نے اصول فقہ میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

اس پر ایک اور پہلو سے غور کیجیے ہمیں اس بات میں مسلمانوں کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں کہ دو بہنوں کو اس طرح جمع کرنے کی بھی ممانعت ہے کہ ایک عقد نکاح کے تحت آئی ہو اور دوسری ملک یمین کے تحت، مثلاً ایک شخص کے عقد میں کوئی عورت ہو اور وہ اپنی سالی کو لونڈی ہونے کی بنا پر خریدائے تو اب ان دونوں سے ہمبستری جائز نہیں ہوگی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جمع بین الاختنین کی تحریم کا حکم نکاح کی طرح ملک یمین کے تحت جمع کو بھی شامل ہے۔ اور قول باری (كَانَ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ) کا عموم جمع کی تمام صورتوں کی تحریم کا متقاضی ہے۔

نیز یہ مطلقہ بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کی تحریم کا بھی موجب ہے، اس لیے یہ اس لحاظ سے جمع بین الاختنین کی صورت ہے کیونکہ اس شکل میں دونوں بہنوں کی اولاد کو باپ سے اپنا سلسلہ نسب قائم کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور شوہر پر دونوں بہنوں کا نان و نفقہ اور رہائش نکاح کی طرح واجب ہو جاتی ہے یہ تمام باتیں جمع کی صورتیں ہیں۔ اس لیے اسے ممنوع قرار دینا اور اس کی نفی کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے ان دونوں کو ایک وقت اپنے عقد میں رکھ کر قول باری میں وارد تحریم کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (كَانَ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ) نکاح تک محدود ہے۔ اس میں اس کے علاوہ اور کوئی صورت داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم پر فقہاء امصار کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرتے ہیں۔

حالانکہ ملک یمین نکاح کی صورت نہیں ہوتی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جمع بین الاختنین کی تحریم کا حکم صرف نکاح تک محدود نہیں ہے۔ نیز جمع بین الاختنین کی دوسری تمام صورتوں کو چھوڑ کر تحریم

کے حکم کو صرف نکاح تک محدود کرنا کسی دلالت کے بغیر حکم میں تخصیص کے مترادف ہے جس کی اجازت کسی کو بھی حاصل نہیں ہے تاہم اس مسئلے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، عبیدہ سلمانیؓ، عطارؓ، محمد بن سیرینؓ، مجاہد نیز دوسرے تابعین کا قول ہے کہ مطلقہ کی عدت کے اندر اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا اسی طرح چوتھی بیوی کی عدت کے دوران پانچویں عورت سے عقد نہیں کر سکتا۔ ان میں بعض حضرات نے عدت کو مطلق رکھا ہے یعنی یہ عدت خواہ کسی قسم کی طلاق کی وجہ سے لازم ہوتی ہو۔

یہی امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زفرؒ، ثوریؒ اور حسن بن صالح کا قول ہے۔ عروہ بن الزبیرؒ، قاسم بن محمدؒ اور خلاصؒ سے مروی ہے کہ اگر عورت طلاق بائن کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام مالکؒ، اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے سعید بن المسیبؒ، حسن اور عطارؒ سے اس مسئلے میں دو روایتیں منقول ہیں ایک یہ کہ نکاح کر سکتا ہے اور دوسری یہ کہ نکاح نہیں کر سکتا۔ قتادہ کا قول ہے کہ بہن کی عدت کے اندر دوسری بہن سے نکاح کرنے کے جواز کے قول سے حسن نے رجوع کر لیا مضافاً ہم نے تحریم جمع بین الاختین پر آیت کی جس دلالت اور عموم کا ذکر گذشتہ سطور میں کیا ہے وہ ایک بہن کی عدت کے اختتام تک دوسری بہن سے نکاح کی تحریم کے ایجاب کے حق میں جاتا ہے۔

عقلی طور پر بھی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین کے تحت آنے والی دو بہنوں سے ہمبستری کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ ہمبستری کی اباحت نکاح سے تعلق رکھنے والے احکام میں سے ایک حکم ہے۔ خواہ نکاح یا عقد نہ بھی ہو اب اس بنا پر ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم کے حکم کا بھی نکاح کے احکام میں شمار ہونا واجب ہے جب استحقاق نسب، نان و نفقہ اور رہائش کا وجوب بھی نکاح کے احکام میں شمار ہوتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ اسے نکاح کے تحت ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے سے روک دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی صورت میں وہ جمع بین الاختین کا مرتکب کیسے قرار پائے گا جبکہ طلاق کی وجہ سے ایک بہن سے زوجیت کا تعلق ختم ہو کر وہ اس کے لیے اجنبی عورت بن چکی ہوتی ہے۔ اگر تین طلاقیں کی صورت میں

عدت کے دوران وہ اس سے جمبستری کر لیتا ہے تو اس پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے۔
یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مطلقہ اس کے لیے اجنبی عورت بن جاتی ہے۔ اس لیے اسے اس کی بہن سے نکاح کر لینے سے روکا نہیں جاسکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد کے وجہ سے وہ اس کی بہن بن جاتی ہے۔ اس جمبستری کی بنا پر جس طرح مرد پر حد واجب ہوگی۔ اسی طرح عورت پر بھی واجب ہوگی۔

لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے اس حالت عدت میں نکاح کر لینا جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ درست ہوگا کہ پہلے نکاح کے حقوق کی موجودگی میں کوئی اور شوہر کر لے۔ جمبستری کے عمل میں مرد کا ساتھ دینے اور رضامند ہوجانے کی بنا پر وجہ حد کسی اور مرد سے اس کے نکاح کی اباحت کا موجب نہیں بن سکے گا بلکہ دوسرا شوہر کر لینے کی ممانعت میں اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہوگی اس کے شوہر کے حوالہ عقد میں ہے ٹھیک اسی طرح شوہر کے لیے بھی اس حالت میں اس کی بہن کو اپنے حوالہ عقد میں لے آنا درست نہیں ہوگا جبکہ نکاح کے حقوق ابھی باقی ہیں اگرچہ اس حالت میں اس کے ساتھ جمبستری حد کی موجب بن جائے گی۔

ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ کہ جب بیوی کی بہن سے جمع بین الاختین کی صورت میں نکاح کی تحریم ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ایک شوہر کے عقد میں رہتے ہوئے دوسرے شخص سے نکاح کی تحریم ہے یعنی ایک عورت کا ایک وقت دو شوہروں کے عقد میں رہنا حرام ہے۔

پھر ہم نے یہ بھی دیکھا کہ عدت جمع بین الاختین کی ان صورتوں کے لیے مانع بن جاتی ہے تو ان امور کی روشنی میں یہ بات بھی واجب ہو جاتی ہے جن کے لیے خود نکاح مانع ہوتا ہے کہ شوہر بھی بیوی کی عدت کے اندر اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے اسی طرح باز رہے جس طرح نکاح باقی رہنے کی صورت میں اس سے باز رہنا ہے۔ کیونکہ عدت بھی جمع بین الاختین کی ان تمام صورتوں کے لیے اسی طرح مانع ہے جس طرح خود نکاح مانع ہوتا ہے۔

اور جس طرح عدت کی مدت کے اختتام سے پہلے مطلقہ کو کسی اور شخص سے نکاح کرنے کی ممانعت میں عدت کی وہی حیثیت ہے جو نکاح کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے روک کر آپ نے ایک طرح شوہر کو عدت گزارنے پر لگا دیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح کی تحریم کا انتصار عدت پر نہیں ہوتا کہ اگر ہم مطلقہ بیوی کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ طلاق رجعی کی بنا پر عدت گزارنے والی بیوی کی بہن سے شوہر کو نکاح کی ممانعت ہے اور یہ بات شوہر کو عدت گزارنے پر لگانے کی موجب نہیں ہے اور اسی طرح طلاق سے قبل میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اس بات کی ممانعت ہے کہ شوہر بیوی کی بہن سے عقد کر لے اور بیوی کو کوئی دوسرا شوہر کر لے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی عدت میں نہیں ہوتا۔

نیز ہم نے اس مقام پر اس کی تاویل کے متعلق مختلف اقوال و احتمالات کا بھی تذکرہ کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جمع بین الاختیام کی تحریم کا حکم بیان کرنے ہوئے پھر اس فقرے کا اعادہ فرمایا۔ اس مقام پر بھی اس کے معافی میں وہی احتمالات ہیں جو پہلے مقام میں تھے۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ”ان میں جسے چاہو طلاق دے دو“ آپ نے انہیں دونوں سے علیحدگی کا حکم نہیں دیا۔ اگر دونوں کے ساتھ یک وقت عقد ہوا تھا اور علیحدہ علیحدہ عقد کی صورت میں دوسری کو رخصت کر دینے کا حکم نہیں دیا بلکہ آپ نے اس کے متعلق ان سے استفسار نہیں کیا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے انہیں یہ فرما کر کہ ان میں سے جسے چاہو طلاق دے یہ واضح کر دیا کہ دونوں کے ساتھ ان کا نکاح باقی تھا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کے بطلان کی سماجی حجت قائم نہیں ہو گئی۔

اگر ایک شخص مسلمان ہو جائے اور اس کے عقد میں دو بہنیں یا پانچ بیویاں ہوں تو ان کا کیا حکم ہو گا؟ اس بار سے میں سلف کے اندر اختلاف راستے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ پانچ بیویوں کی صورت میں پہلی چار کو رکھ کر پانچویں سے علیحدگی اختیار کر لے گا اور دو بہنوں کی صورت میں پہلی کو رکھے گا اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لے گا۔ اگر ایک ہی عقد میں پانچوں یا دو بہنوں سے نکاح ہوا ہو تو تمام بیویوں سے اسے علیحدہ کر دیا جائے گا۔

امام محمد بن الحسن، امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ پانچوں میں سے اپنی پسند کی چار اور دو بہنوں میں اپنی پسند کی ایک کو عقد میں رکھ لے گا۔ تاہم بہنوں کی صورت میں اوزاعی کا قول ہے کہ پہلی بہن اس کی بیوی رہے گی اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ پہلی چار کو عقد میں رکھے گا۔ اگر اسے یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی کون کون سی ہیں تو ہر ایک کو طلاق دے دے گا اور عدت گزرنے کے بعد ان میں سے چار کے ساتھ دوبارہ نکاح کر لے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ) ہے۔ یہ تمام مکلفین کو خطاب عام ہے۔ اس لیے نزولِ تحریم کے بعد ناسد ہونے کے حکم میں کافر کا دو بہنوں کے ساتھ عقد مسلمان کے عقد کی طرح تھا۔ اس لیے دوسری سے اسے علیحدہ کر دینا اس بنا پر واجب ہو گیا کہ نص قرآنی کی رو سے یہ فاسد عقد تھا جس طرح اس صورت میں تفریق واجب ہو جاتی ہے اگر اسلام لانے کے بعد وہ دوسری سے نکاح کر لیتا کیونکہ قول باری ہے (وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ) اور دوسری کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے جمع بین الاختین کی صورت پیدا ہو گئی تھی۔ اگر اس نے دونوں بہنوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں نکاح کیا تھا تو دونوں کے ساتھ اس بنا پر عقد ناسد ہو جائے گا کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جس کی ظاہر قرآن کی رو سے ممانعت تھی۔

یہ چیز دو وجہ سے ہماری ذکر کردہ وضاحت پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جسکی ممانعت تھی اور ہمارے نزدیک یہی ممانعت فساد کی مقتضی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اسے ہر حال میں جمع بین الاختین کرنے کی ممانعت تھی اب اگر ہم شوہر کے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس عقد کو باقی رکھیں گے تو ہم اس جمع بین الاختین کے اثبات کے منکب قرار پائیں گے۔ جس کی اللہ تعالیٰ نے نفی کر دی تھی۔

یہ چیز اس عقد کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جس کے ذریعے جمع بین الاختین کا فعل عمل میں آیا تھا۔ عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ جب مسلمان کے لیے شروع سے دو بہنوں کے ساتھ عقد نکاح جائز نہیں کہ اس کا یہ عقد باقی رہے۔ اگرچہ یہ دونوں عورتیں عقد کے وقت بہنیں نہ بھی ہوں مثلاً کوئی شخص دو دودھ پیتی بچیوں سے نکاح کر لے اور پھر ان دونوں کو ایک عورت اپنا دودھ پلائے۔

اس طرح ان دونوں کو جمع کرنے کی نفی کے اندر ابتداء اور بقا دونوں کا حکم یکساں ہو کر ابتدا اور بقا کی حالت کی یکسانیت میں محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کے مشابہ ہو گیا۔ اس لیے جب حالت کفر اور حالت اسلام میں عقد کے دفع پذیر ہونے کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑا اور اسلام میں آنے ہی تفریق واجب ہو گئی اور اس کی حیثیت اسلام لانے کے بعد کیے جانے والے عقد کی طرح ہو گئی تو دونوں بہنوں یا چار سے زائد عورتوں کے ساتھ نکاح کا بھی یہی حکم واجب ہو گیا اور جس طرح محرم عورتوں کے ساتھ عقد کی طرح دو بہنوں کے ساتھ بقا اور ابتدا میں کوئی فرق نہیں پڑا۔

— اسی طرح اسلام لانے کے بعد اس عقد کے فاسد ہونے کا حکم لگانا بھی واجب ہو گیا جیسا کہ ہم نے محرم عورتوں کے ساتھ عقد کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ جو لوگ اسلام لانے کے بعد شوہر کو اختیار دینے کے قائل ہیں ان کا استدلال فیروز دہلی کی اس روایت پر ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

نیز انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جسے ابن ابی لیلیٰ نے خیمہ بن شمول سے اور انہوں نے حرث بن قیس سے نقل کیا ہے۔ حرث کہتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہوا تو میری آٹھ بیویاں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے چار کو متغیب کر لینے کا حکم دیا اسی طرح اس روایت سے استدلال کیا گیا جسے معمر نے زہری سے، اور انہوں نے سالم سے، اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ غیلان بن سلمہ جب مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان میں سے چار رکھ لو۔

اس استدلال کا یہ جواب دیا جائے گا کہ فیروز دہلی کی روایت کے الفاظ میں عقد کی صحت پر دلالت موجود ہے اور یہ عقد نزول نحرجم سے قبل وقوع پذیر ہوا تھا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی ایک رکھ لو۔ یہ الفاظ فیروز کے مسلمان

ہو جانے کے بعد بھی دونوں بہنوں کے ساتھ عقد کی بقاء پر دلالت کرتے ہیں۔
 حارث بن نبیس کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ شاید نزول تحریم سے پہلے عقد و نزع پذیر
 ہوا تھا اور پھر تحریم کے آنے تک درست رہا اس لیے اس پر الزام اس سے چار کو رکھ کر
 باقی ماندہ بیویوں سے علیحدگی لازم ہو گئی جس طرح کہ ایک شخص کے عقد میں دو بیویاں ہوں اور وہ
 ان میں سے ایک غیر متعین کو تین طلاق دے بیٹھے تو ایسی صورت میں اس سے یہ کہا جائے
 گا کہ ان میں سے جسے چاہو متخیر کر لو اس لیے کہ تحریم کے آنے تک ان دونوں کے ساتھ
 عقد کی صورت درست تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وقت عقد کے لحاظ سے اگر اس حکم میں فرق ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 حارث بن نبیس سے عقد کا وقت ضرور پوچھتے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 کو اس بات کا علم تھا اس لیے آپ نے اسی پر اکتفا کرتے ہوئے اس سے اس کے متعلق
 کوئی سوال نہیں کیا۔

معمر کی زہری سے ۱۰ ان کی سالم سے اور ان کی اپنے والد سے غیلان کی بیویوں کے متعلق
 جو روایت ہے تو را دیوار کو اس بات کے متعلق کوئی شک نہیں ہے کہ معمر سے بصرہ میں یہ روایت
 بیان کرتے ہوئے غلطی ہو گئی ہے اور زہری سے یہ روایت اصل کے اغذار سے منقطع ہے اسے
 امام مالک نے زہری سے نقل کیا ہے۔

زہری کے الفاظ یہ ہیں ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایک
 شخص سے جس کی دس بیویاں تھیں مسلمہ ان ہونے پر فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی چار رکھ لو
 زہری سے عقیل بن خالد کی روایت میں الفاظ یہ ہیں: ”ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوبید سے یہ خبر پہنچی
 ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیلان بن سلمہ سے کہا“

اب زہری کو سالم سے اور انہیں اپنے والد سے اس روایت کا متصل سند کی صورت
 میں پہنچا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ جبکہ خود زہری اس روایت کو ”یَلْعَنَّا عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ
 بْنِ ابی سَوْبِدٍ“ (ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوبید سے یہ خبر پہنچی ہے) کے الفاظ میں ذکر کر رہے
 ہیں ایک قول یہ ہے کہ اس روایت میں معمر کی جانب سے غلطی ہوتی ہے۔ معمر کے پاس غیلان
 کے سلسلے میں زہری سے درودایتیں تھیں۔

ایک تو یہ روایت جس کی سند کے الفاظ وہ تھے جو اوپر درج ہوئے اور دوسری سالم کی

اپنے والد سے جس میں یہ ذکر ہے کہ غیلان بن مسلمہ نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں اپنی بیویوں کو طلاق دے دی تھی اور اپنا سارا مال اپنے ورثہ میں تقسیم کر دیا تھا۔
 حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی بیویوں سے رجوع نہیں کرو گے اور اس دوران تمہاری موت واقع ہو جائے گی تو میں تمہاری ان مطلقہ بیویوں کو وارث قرار دوں گا اور پھر تمہاری قبر پر اسی طرح سنگباری کروں گا جس طرح ابو رغال کی قبر پر پتھر برسائے گئے تھے۔ معمر کو غلطی لگی اور انہوں نے اس روایت کی سند کو غیلان بن مسلمہ کے مسلمان ہونے والے واقعہ کی روایت سے جوڑ دیا۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب میں جس امر کی تحریم منصوص ہے وہ صحیح بین الاختین ہے تاہم ایک عورت اور اس کی بھوپھی یا خالہ کو بیک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم روایات میں وارد ہوئی ہے جن کی حیثیت متواتر احادیث کی ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوسہرہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تنکح المرأة علی عمتھا ولا علی خالتھا ولا علی بنت انجبھا ولا علی بنت انتھا، کسی عورت سے نکاح نہ کیا جائے جبکہ اس کی بھوپھی، اس کی خالہ، اس کی بھینجی یا اس کی بھانجی پہلے ہی اس شخص کے عقد میں موجود ہو۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں (دلا المصغری علی الکبریٰ دلا الکبریٰ علی المصغری۔ نہ چھوٹی ہوتے ہوئے بڑی سے اور نہ بڑی کے ہوتے ہوئے چھوٹی سے نکاح کیا جائے۔

ان روایات میں الفاظ کے لحاظ سے اگرچہ اختلاف ہے لیکن معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یکسانیت ہے اور ان کے تواتر اور کثرت روایت کی بنا پر اہل علم نے انہیں نہ صرف ہاتھوں ہاتھ لیا بلکہ انہیں قبول کر کے ان پر عمل بھی کیا۔ یہ روایات علم و عمل کی موجب ہیں اس لیے ان روایات پر آیت کے ساتھ ساتھ عمل واجب ہے۔

تاہم خوارج کا ایک گروہ اس مسئلے میں پوری امت سے کٹ کر بہنوں کے سوا باقی ماندہ عورتوں کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے جواز کا قائل ہو گیا اور اس قول باری (وَأَحَدُكُمْ مَا دَرَاءَ ذَلِكُمْ، ان کے ماسوا عورتیں تم پر حلال کر دی گئی ہیں) سے اپنے قول کے حق میں استدلال کیا۔

لیکن انہیں اس بارے میں غلط فہمی اور وہ اس غلطی کی بنا پر سیدھے راستے سے ہٹ گئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح یہ فرمایا کہ (وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا ذَرَأَ ذِي كُفْرٍ) اسی طرح یہ بھی فرمایا (مَا اسْكُمُ الرَّسُولُ فَيُخَدِّدْكُمْ وَمَا تَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُوَاظِمُونَ) رسول تمہیں جس کام کا حکم دیں اسے اختیار کر لو اور جب کام سے روکیں اس سے رک جاؤ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان عورتوں کو ایک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم کا حکم ثابت ہو چکا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اس لیے اس حکم کو بھی آیت کے نام پر ختم کر دیا واجب ہے اور اس طرح قول باری (وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا ذَرَأَ ذِي كُفْرٍ) پر ان عورتوں میں غلط فہمی کیا جائے گا جو درہنہوں کو جمع کرنے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منع اور ممنوعہ صورتوں کے علاوہ ہوں گے۔

قول باری (وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا ذَرَأَ ذِي كُفْرٍ) یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان عورتوں کو ایک عقد کے تحت رکھنے کی تحریم کا حکم ملنے سے قبل اس کے ساتھ اس کے بعد نازل ہوا تھا۔ یہ تو درست نہیں ہو سکتا کہ اس آیت کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بعد ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قول باری ان عورتوں سے نکاح کی تحریم کے حکم پر مرتب ہے جن کی تحریم کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی ترتیب میں تحلیل کا یہ حکم تحریم کے حکم کے بعد وارد ہوا ہے اس لیے کہ قول باری (مَا ذَرَأَ ذِي كُفْرٍ) سے مراد ان عورتوں کے ماسوا ہے جن کی تحریم کا ذکر پہلے آذر چکا ہے۔ اور جمع بین الاختین کی تحریم سے قبل یہ تمام عورتیں مباح تھیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ روایات میں جن عورتوں کو ایک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم ہے وہ جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم سے پہلے کی نہیں ہے جب آیت سے پہلے روایات کا وارد و متفق ہو گیا تو اب یہ روایات یا تو آیت کے نزول کے ساتھ ہی وارد ہوئیں یا ان کے بعد آیت کے نزول کے بعد ہوا۔

اگر پہلا صورت ہو تو پھر آیت کا وارد و صرف ان عورتوں کے ساتھ مخصوص تسلیم کیا جائے گا جو حدیث میں مذکورہ عورتوں کے علاوہ ہوں گی اور ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کی تلاوت کے بعد مذکورہ بالا حدیث کے ذریعے آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بیان کر دی ہوگی اور سننے والوں نے آیت کے حکم کو اسی طرح صرف ایک حکم خاص سمجھا ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اگر دوسری صورت کی بنا پر آیت کا حکم اپنے عام لفظ کے مقتضی پر قرار پڑ چکا تھا اور اس

کے بعد حدیث کا ورد ہوا تو یہ نسخ کی صورت میں ہوا ہو گا اور اس جیسی حدیث کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز ہے کیونکہ اس حدیث میں تو ان کی صفت موجود ہے۔ نیز اس میں استفاضہ اور کثرتِ روایت ہے اور اس کی حیثیت علم اور عمل کے موجب کی ہے۔

اگر ہمارے پاس نزولِ آیت اور وردِ حدیث کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہ بھی ہو لیکن یہ یقین حاصل ہو چکا ہو کہ آیت کی بنا پر اس حدیث کا نسخ عمل میں نہیں آیا کیونکہ اس کا ورد آیت کے نزول سے پہلے نہیں ہوا تھا جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اس صورت میں آیت کے ساتھ ساتھ اس حدیث پر عمل کرنا بھی واجب ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں بہترین بات یہی ہوگی کہ آیت کے نزول اور حدیث کے ورد کے زمانے کو ایک تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ ہمیں ان دونوں کی آمد کی تاریخ کا علم نہیں ہے اور ہمارے لیے یہ بھی درست نہیں ہے کہ ہم حدیث پر آیت کے نزول کے بعد وارد ہونے کا حکم لگا کر آیت کے بعض احکام کو اس کی وجہ سے منسوخ تسلیم کر لیں کیونکہ نسخ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ آیت کے حکم کے استقرار کے بعد وارد ہوا ہو۔

لیکن جبکہ اس کا علم نہیں ہے کہ آیت کا حکم اپنے عموم پر زرارہ پکڑ چکا تھا اور پھر اس پر نسخ وارد ہوا اس لیے ضروری ہو گیا کہ ان دونوں کے ایک ساتھ ورد کا حکم لگایا جائے۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے جب آیت کے نزول اور حدیث کے ورد کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں دونوں کے مطابق حکم لگانا ضروری ہو جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک ساتھ ڈوب جانے والے اور ایک ساتھ کسی مکان کے نیچے ڈوب کر مر جانے والے کا حکم ہوتا ہے۔ چونکہ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کوا، کس سے پہلے مرا ہے اس لیے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ گویا سب کے سب اکٹھے مرے ہیں۔
(واللہ اعلم)

شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم

قولِ باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اور جو عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں (وہ تم پر حرام ہیں) البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) اس کا عطف ان عورتوں پر ہے جن کی تحریم کا ذکر قولِ باری (وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) سے شروع ہوا ہے۔

سفیان نے حماد سے، انہوں نے ابراہیم نخعی سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی۔ ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مسلمان اور مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ اس سے مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی سہرہ عورت ہے جس سے ہمبستری زنا کے حکم میں ہے سوائے ان عورتوں کے جو جنگ میں گرفتار ہوئی ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مراد شوہروں والی عورتیں ہیں اور جب تک ان کے شوہر موجود ہوں ان سے نکاح حرام ہے۔

البتہ ان حضرات کا قولِ باری (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل میں یہ فرمایا ہے کہ یہ آیت ان شوہروں والی عورتوں کے متعلق ہے جو جنگ میں گرفتار ہو گئی ہوں ان کے ساتھ ملکِ یمن کی پنا پر ہمبستری مباح ہو جاتی ہے۔ شوہروں کی گرفتاری کے بغیر تمہارا ان کی گرفتاری انہیں ان کے شوہروں سے جدا کرنے

کی موجب بن جانی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی بھی آیت کی تاویل میں یہی رائے ہے۔

یہ حضرات فرمایا کرتے تھے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا نکاح باطل ہوتا ہے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت ابن عباسؓ بروایت عکرمہ نے آیت کی تاویل کی ہے کہ آیت کا حکم شوہروں والی تمام عورتوں کے لیے ہے خواہ وہ قیدی عورتیں ہوں یا غیر قیدی۔

ان حضرات کا قول ہے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ عیین محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن عمر بن مبیہرہ نے، انہیں یزید بن زریع نے، انہیں سعید نے قتادہ سے، انہوں نے ابو الخلیل سے، انہوں نے ابو علقمہ ہاشمی سے اور انہوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی طرف ایک لشکر روانہ کیا، جس کا دشمن سے آمنا سامنا ہوا۔ اور جنگ کے بعد اس پر فتح حاصل ہوئی۔

مجاہد بن جریج نے مشرک شوہروں والی عورتوں کو قیدی بنا لیا۔ ان عورتوں سے ہمبستری کو مسلمان گناہ کی بات سمجھتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَأَنْتُمْ حُرُمَاتٌ مِّنَ الْمَسَاءِلِ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) یعنی یہ عورتیں عدت کی مدت گزر جانے کے بعد تمہارے لیے حلال ہیں۔ یہ کہا گیا ہے کہ اس روایت کے ایک راوی ایک جلیل القدر صاحب علم انسان تھے

ان سے یعلیٰ بن عطاء نے روایت بیان کی ہے خود یعلیٰ بن عطاء نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ ابو علقمہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بہت سی روایتیں نقل کی ہیں۔

زیر بحث روایت کی سند صحیح ہے اس میں آیت کے نزول کے سبب کی نشاندہی کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ آیت جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہم خیال اصحاب نے آیت کی تاویل میں شوہروں والی ایسی تمام عورتیں مراد لی ہیں جو کسی کی ملکیت میں چلی جانے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والوں کی ہمبستری کے لیے حلال ہو جاتی ہیں اور شوہروں سے ان کی تفریق عمل میں آ جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں کا اصول تو یہ ہے کہ آپ سبب کا اعتبار نہیں کرنے بلکہ لفظ کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر لفظ میں عموم ہو تو اسے اس کے عموم پر اس وقت تک محمول کیا

جائے جب تک اس کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم نہ ہو جائے، آپ نے اپنے اصول کو اس آیت میں کیوں جاری نہیں کیا اور ان تمام عورتوں پر کیوں نہ محمول کیا جو شوہروں والی ہوں اور مالکیت کے تحت آجائیں اس طرح اس مفہوم میں گرفتار شدہ اور غیر گرفتار شدہ سب عورتیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ دلالت واضح ہے کہ یہ گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اگر مالکیت کا حدوث تفریق کا موجب ہوتا تو پھر اس عورت اور اس کے شوہر کے درمیان اس وقت تفریق واجب ہو جاتا جب اسے کوئی عورت یا خود اس عورت کا رضاعی بھائی، خرید لیتا کیونکہ مالکیت کا حدوث ہو چکا ہوتا۔

اگر یہ کہہ اے کہ یہ بات ان تمام عورتوں کے حق میں درست ہے جن پر دوسرا کی مالکیت واقع ہو جائے خواہ پھر اس ملکیت کا آجانا ہمبستری کی اباحت کا سبب بن جائے یا نہ بنے مثلاً گرفتار عورت، ایسی عورت کی مالک بن جائے یا یہ کسی ایسے شخص کی مالکیت میں چلے جائے جس کے لیے اس کے ساتھ ہمبستری حلال نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں روئے سخن ان لوگوں کی طرف سے جنہیں ان عورتوں کی ملکیت حاصل ہو جائے اور اس بنا پر ان کے ساتھ ہمبستری کی اباحت ہو جائے۔ آیت میں شوہروں والی عورتوں سے ہمبستری کی تحریم کے حکم سے ملک یمین کی بنا پر اباحت کی یہ صورت استثنائی ایک شکل ہے۔

اس لیے جب ملک یمین کی بنا پر مالک کے لیے اس سے ہمبستری مباح نہ ہوگی تو آیت کی رو سے شوہر کے ساتھ اس کا رشتہ زوجیت برقرار رہنا ضروری ہو جائے گا۔ اور جب یہ بات آیت کی رو سے ضروری قرار پائے گی تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا حکم صرف گرفتار شدہ عورتوں کے لیے خاص ہو جائے گا۔ اور ملکیت کا حدوث شوہر سے ان کی تفریق کا موجب نہیں بنے گا۔

— بلکہ اختلاف دارین اس کا سبب بن جائے گا۔ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں بنتا اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حماد نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے، انہوں نے اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ بریرہ کو خرید کر حضرت عائشہؓ

نے آزاد کر دیا اور اس کی دلا ر اپنے خاندان والوں کے لیے مخصوص کرنے کی شرط لگا دی۔
پھر حضرت عائشہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گزار کر دی آپ نے یس کفر بایا
(الولاء لمن اعتق، دلا ر اسے حاصل ہوگی جس نے آزادی دی ہے) آپ نے بریرہ سے
فرمایا (یا بریرہ! اختاری حالا مسرا الیک، بریرہ! اپنے شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا
تمہیں اختیار ہے یہ معاملہ اب تمہارے ہاتھ میں ہے)۔

سماک نے عبد الرحمن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت
عائشہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک سیاہ نام غلام تھا جسے مغیرث
کہتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے معاملے میں یہ فیصلہ تھا کہ دلا ر اسے حاصل ہوگی جس
کے پیسے خرچ ہوئے ہیں اور بریرہ کو شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار مل گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباس نے بریرہ کے بارے میں یہ روایت بیان کرنے کے
بعد کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (بیع الامۃ طلاقھا، لونڈی کی فروخت اس
کے حق میں طلاق ہوتی ہے) اس لیے مناسب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کا یہ قول ان کی روایت
کردہ بات کو ختم کر دے اس لیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جس بات کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے روایت کی ہے اس کی مخالفت میں کچھ کہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباس سے یہ مروی ہے کہ آیت کا نزول
مگر قاتر شدہ عورتوں کے بارے میں ہے اور لونڈی کی فروخت اس کے شوہر سے اس کی تفریق
کی وجہ نہیں بنتی اس لیے یہ ممکن ہے کہ معترض نے حضرت ابن عباس کے جس قول کا ذکر کیا
ہے یعنی لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ آپ اس کے اس وقت قائل ہوں
جب آپ کے سامنے ابھی بریرہ کا واقعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے اختیار
ملنے کی بات نہ آئی ہو پھر جب آپ کو ان سب باتوں کا علم ہو گیا تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر
لیا ہو۔

نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قول سے مراد آپ کی یہ ہو کہ جب شوہر اپنی بیوی کو لونڈی
ہونے کی بنا پر خریدے تو اس صورت میں اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ اور
ملکیت کے وجود کے ساتھ نکاح باقی نہیں رہتا۔

غفل طور پر یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ لونڈی کی فروخت طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی تفریق کی

موجب بنتی ہے یہ اس لیے کہ طلاق کا مالک شوہر کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا اور طلاق اس وقت درست ہوتی ہے جب شوہر کی طرف سے دی جائے یا اس کی طرف سے کوئی ایسا قدم اٹھایا جائے جو طلاق کا سبب بن جائے۔ جب شوہر کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا گیا جو سبب بن جاتا تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہ بنے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین کا وجود تھا اور یہ نکاح کی نفی نہیں کرتا تھا اس لیے خریدار کی ملکیت کا بھی نکاح کے منافی نہ ہونا ضروری قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خریدار کی ملکیت وجود میں آجائے اور اس کی طرف سے اس نکاح کے بارے میں رضامندی کا اظہار نہ ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا ٹوٹ جانا ضروری قرار پائے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ملک یمین نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن جو وجہ معترض نے بیان کی ہے اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے خریدار کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار مل جانا لازم ہو جائے گا لیکن یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود اور آپ کے ہمنا ملکیت کے حدوث کے ساتھ فسخ نکاح کے وجوب کے قائل ہیں۔

اگر میاں بیوی دونوں جنگ میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آجائیں تو ان کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب حربی میاں بیوی ایک ساتھ گرفتار ہو جائیں تو ان کا نکاح باقی رہے گا اور اگر ان میں کوئی ایک پہلے گرفتار ہو کر دارالاسلام پہنچ گیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ گرفتار ہوں تو جب تک مال غنیمت کی صورت میں رہیں گے اس وقت تک وہ میاں بیوی رہیں گے۔ مال غنیمت کی تقسیم کے بعد کوئی شخص کسی سے اگر ان دونوں کو خرید لیتا ہے تو خریدار کو اختیار ہوگا چاہے تو انہیں رشتہ زوجیت کے تحت رہنے دے اور چاہے تو انہیں ایک دوسرے سے الگ کر دے اور پھر عورت کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لے یا ایک حیض کے ذریعے استنبار رحم کے بعد اس کا نکاح کسی اور سے کرادے لیث بن سعد بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب شوہر والی کوئی عورت گرفتار کی جائے تو دو حیض کے ذریعے اس کا استنبار رحم کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا شوہر اس کی عدت کے دوران آجائے گا تو وہ اس

کاسب سے بڑھ کر حقدار ہوگا۔ اگر بے شوہر عورت گرفتار ہو کر آئی ہو تو ایک حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم ہوگا۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر والی عورت گرفتار ہوتے ہی اپنے شوہر سے بائن ہو جائے گی خواہ اس کے ساتھ اس کا شوہر ہو یا نہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں ہے۔ اس کی دلیل فروخت شدہ اور وراثت کے تحت حاصل ہونے والی لونڈی کا مسئلہ ہے۔ اس لیے محض گرفتاری پر تفریق ہو جانا ضروری نہیں رہا کیونکہ گرفتاری میں حدوث ملکیت سے زائد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ عورت پر غلامی کا حدوث نئے سرے سے عقد نکاح کو مانع نہیں ہوتا تو بقاء نکاح کو اس کا مانع نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ ثبوت نکاح کے لیے نکاح کا باقی رہنا نئے سرے سے نکاح کرنے سے بڑھ کر موکد ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جو ابتدائے عقد کے لیے مانع ہوتی ہیں لیکن بقائے عقد کے لیے مانع نہیں ہوتیں مثلاً شبہ کی بنا پر حبس سزائی کی وجہ سے عورت پر عدت کا لزوم نئے سرے سے عقد نکاح کے لیے مانع ہے لیکن پچھلے عقد کے بقاء کے لیے مانع نہیں ہے

اگر ان حضرات نے ابوسعید خدری کی روایت سے اسناد لال کیا جو ادطاس کے معرکہ میں ہاتھ آنے والی عورتوں کے متعلق ہے اور جس کی بنا پر آیت (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا نزول ہوا اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حماد نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ انہیں حجاج نے سالم المکی کے واسطے سے محمد بن علی سے خبر دی کہ جب ادطاس کا معرکہ شروع ہوا تو دشمن کے مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے اور عورتیں گرفتار ہو گئیں۔ مسلمانوں کے لیے یہ عورتیں ایک مسئلہ بن گئیں کیونکہ ان کے شوہر بھی تھے۔

اللہ تعالیٰ نے ان پر یہ آیت نازل فرمائی اور یہ بتا دیا کہ مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے ہیں۔ اور قید ہونے والی عورتیں مردوں سے علیحدہ ہو گئی ہیں اور آیت کا نزول ان ہی عورتیں کے متعلق ہوا ہے نیز غزوات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قلمبند کرنے والوں کے بیان کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے غزوہ حنین میں دشمن کا ایک مرد بھی گرفتار نہیں کیا کیونکہ مردوں کی پوری تعداد باقو میدان جنگ میں کھیت رہی تھی یا شکست کھا کر بھاگ کھڑی ہوئی تھی۔ صرف عورتیں گرفتار ہوئی تھیں۔ جب جنگ بندی ہو گئی تو ان کے بچے کھچے مر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر درخواست گزار ہوئے کہ ان کی عورتوں کو رہا کر کے ان پر احسان کر دیا جائے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ جو عورتیں میرے اور بنو عبد المطلب کے حصے میں آئی ہیں وہ تمھیں واپس کی جاتی ہیں پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ جو شخص ملکیت میں آئی ہوئی عورت واپس کر دے گا تو ٹھیک ہے لیکن جو شخص ایسا کرنا نہیں چاہے گا اسے ایک عورت کی رہائی کے بدلے میں پانچ حصے دیئے جائیں گے۔ چنانچہ مسلمانوں نے اپنی اپنی قیدی عورتیں رہا کر دیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کے شوہر نہیں تھے۔

اگر یہ حضرات قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے عموم سے استدلال کریں اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم کا عموم ملکیت کی بنا پر تفریق کے ایجاب کے متعلق وارد نہیں ہوا کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو لونڈی کی خریداری یا اسے ہبہ کرنے یا میراث میں ہاتھ آجانے کی صورت میں تفریق کا حدوث واجب ہو جاتا اسی طرح نئی پیدا شدہ ملکیت کی دوسری صورتوں کا بھی یہی حکم ہوتا۔

لیکن جو اب ایسا نہیں ہوا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ حدوث ملکیت سے تفریق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور یہ بات آیت میں اللہ کی مراد کی نشاندہی کرتی ہے۔ کیونکہ گرفتار شدہ عورت کی اس کے شوہر سے تفریق واجب کرنے والے مفہوم کے اندر اللہ کی مراد دو میں سے ایک بات ہو سکتی ہے یا تو اس سے اختلافِ دارین مراد ہے یا حدوث ملکیت۔ لیکن سنت

کی دلیل نیز ہمارے ساتھ فریقِ مخالف کا اتفاق دونوں باتیں ملکیت کے حدوث کی بنا پر تفریق کے ایجاب کی نفی کرتی ہیں۔ اس بات نے یہ فیصلہ کر دیا کہ آیت میں اختلافِ دارین مراد ہے اور اس چیز نے صرف گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ آیت کی تخصیص کر دی۔ ان کے شوہروں کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

ہم نے اس حکم میں اختلاف دارین کو سبب قرار دیا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے۔ اگر میاں بیوہ دونوں مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دار الحرب سے دار الاسلام چلے آئیں تو ان میں علیحدگی واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اختلاف دارین کا مفہوم نہیں پایا گیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان تفریق کا موجب اختلاف دارین ہے جبکہ عورت کو تنہا گرفتار کر لیا جائے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حربی عورت جب مسلمان یا ذمی بن کر دار الاسلام میں آجائے اور اس کے بعد اس کا شوہر بھی اس کے پاس نہ آجائے تو ایسی صورت میں بالانفاق تفریق واقع ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ نے دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام میں آجانے والی عورتوں کے منفعہ پر بھی حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: **وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ إِذَا أَمْسَمْتُمُوهُنَّ** (بجور دھن، اور تم پر ان عورتوں سے نکاح کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہے جب تم ان کے مہر انہیں ادا کر دو) پھر ارشاد ہوا: **وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِكُمْ الْكَوَافِرُ** اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مرت باقی رکھو۔

ابوبکر جصاص لکھتے ہیں کہ قول باری (الْأَمَّا مَكَتُ أَيَّمَا كُتْمٍ) بلکہ یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ ملک کا وجود پایا گیا۔ تاہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عمرو بن عون نے، انہیں شریک نے قیس بن جب سے، انہوں نے ابو الوداع سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدری سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے معرکے میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا کہ (لَا تَوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلَا غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً، کسی حاملہ سے وضع حمل تک اور کسی غیر حاملہ سے ایک حیض گذر جانے تک ہمبستری نہ کی جائے۔)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں سعید بن منصور نے، انہیں ابو معاویہ نے محمد بن اسماعیل سے، انہیں یزید بن ابی حبیب نے ابو مرزوق سے، انہیں حنبل بن علی نے حضرت روایع بن ثابت انصاری سے کہ حضرت روایع نے ایک دن ہمیں دوران خطبہ فرمایا کہ تم لوگوں سے میں وہی باتیں کہوں گا جو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں۔

آپ نے معرکہ حنین کے دن ارشاد فرمایا مَعَاذِ اللَّهِ (لا یحِلُّ لَامْرِئٍ یَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ یَسْتَقِیَ مَعَهُ ذَرْعٌ غَیْرُهُ حَتَّى یَسْتَبْرِئَهَا بِحَیْضَةٍ، کسی شخص کے لیے جو اللہ اور

یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے پانی سے کسی دوسرے کی کھیتی میراب کرے جب تک کہ ایک حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کرے۔

ابوداؤد نے اس رائے کا اظہار کیا کہ ”میں استبراء رحم کے ذکر میں ابو معاویہ کو دوہم ہو

گیا ہے تاہم ابوسعید خدری سے جو روایت منقول ہے اس میں اس کا ذکر درست ہے۔“

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں الذہبی نے، انہیں مسکین

نے، انہیں شعب نے یزید بن خمیر سے، انہوں نے عبدالرحمن بن جبیر بن نفیر نے اپنے والد سے،

انہوں نے حضرت ابوالدردار سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں ایک عورت کو دیکھا

جس کے وضع حمل کا وقت قریب آگیا تھا آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا (دع علی صاحبہا) اے

بہا۔ شاید اس کے مالک نے اس سے ہمبستری کی ہے، صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا

جسے سن کر آپ نے فرمایا (لقد هممت ان العنة لعنة تدخل معد فی قبہ کیف یورثہ

دھولا یحل لہ دکیف یتخدمہ دھولا یحل لہ، میرا ارادہ ہو گیا تھا کہ میں اسے ایسی

لعنت کروں جو فیر تک اس کے ساتھ جائے، یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو کس طرح اپنا

بیٹا بنا کر دوسرے درنار کے ساتھ اسے وارث قرار دے گا جبکہ یہ بات اس کے لیے حلال نہ ہوگی

کیونکہ یہ اس کے نطفے سے نہیں ہوگا۔

نیز یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو غلاموں کی طرح اپنی خدمت پر کیسے لگائے گا جبکہ

یہ بات اس کے لیے حلال نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نطفہ اس میں شامل ہو گیا ہے۔

یہ روایت کسی لونڈی کی ملکیت حاصل کرنے والے شخص کو اس کے ساتھ ہمبستری سے

روک رہی ہے جب تک کہ وہ اس کا استبراء رحم نہ کرے اگر غیر حاملہ ہو اور جب تک وضع حمل نہ

ہو اگر حاملہ ہو۔

گرفتار شدہ عورت کے استبراء رحم کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف

نہیں ہے، البتہ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس عورت کا شوہر دار الحرب میں موجود ہو تو اس

پر دو حیض کی عدت گزارنا لازم ہے۔

ہم نے حضرت ابوسعید خدری کی جس روایت کا ذکر کیا ہے اس سے ایک حیض کے ذریعے

استبراء رحم کا ثبوت ملتا ہے۔ اس استبراء کو عدت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر یہ عدت ہوتی تو حضور

صلی اللہ علیہ وسلم ان گرفتار شدہ عورتوں میں سے جو شوہروں والی ہوتیں اور جو بے شوہر ہوتیں

میں فرقی ضرور کرنے۔

اس لیے کعدت کا وجوب فراش یعنی ہمبستری کی وجہ سے ہوتا ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فراش اور بغیر فراش والی عورتوں کے درمیان فرقی نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایک حبیض کے ذریعے یہ استنبار عدت نہیں کہلا سکتا۔

اگر کوئی بیسکے کہ حضرت ابوسعید خدری کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں (اذا تقضت عدتہن، وجوب ان کی عدت گزر جائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس استنبار کو عدت کا نام دیا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ راوی کے کلام کا جز ہوں جس نے استنبار کے معنی بیان کرتے ہوئے اسے عدت کا نام دیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عدت کی بنیاد استنبار رحم ہوتی ہے اس لیے مجازاً عدت کے اسم کو استنبار پر محمول کر لیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے ایک اور معنی بیان کیے گئے ہیں۔ زمر نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی عورتیں ہیں، سعید نے اپنے قول کو اس بات کی طرف راجع کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے۔

معمرنے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور اس نے اپنے والد سے مذکورہ بالا آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ طاؤس نے کہا: ”تمھاری بیوی وہ عورت ہے جس کی ملکیت تمھیں حاصل ہو چکی ہو۔“

اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور تمھارے لیے اس عورت کے سوا کسی سے ہمبستری حلال نہیں ہے جس کی ملکیت تمھیں حاصل ہو چکی ہو ابن ابی نجیح نے مجاہد سے زبردست آیت کی تاویل میں نقل کیا ہے کہ اس میں زنا سے روکا گیا ہے۔

عطاء بن السائب سے منقول ہے کہ ”شوہر والی عورت (محصنہ) تم پر حرام ہے سوائے اس عورت کے جس کی ملکیت نکاح کی بنا پر تمھیں حاصل ہو جائے۔“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شوہروں خدالی عورتیں اپنے شوہروں کے سوا سب پر حرام ہیں چونکہ آیت کے الفاظ میں ان معنوں کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا ممتنع نہیں ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بھی یہی ہو۔

لیکن اس سے ان معانی کو اختیار کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے جو صحابہ کرام نے آیت

کی تاویل کے سلسلے میں اختیار کیا ہے۔ یعنی ایسی گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ وطی کی اہمیت جن کے شوہر دار الحرب میں موجود ہوں۔ اس طرح آیت کی تاویل کو دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ ملک یمین کا اطلاق لونڈی پر ہوتا ہے بیویوں پر نہیں ہوتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لونڈیوں اور بیویوں کے درمیان فرق رکھا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكَانَ الَّذِينَ يُفَكِّدُوهُمْ أَهْلًا عَلَىٰ أَذْدَادِهِمْ أَوْ مَمْلُوكًا أَيْسَاءُ لَهُمْ مِمَّنْ دُونِهِمْ) جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں یا ان عورتوں سے جن کی ملکیت انہیں حاصل ہو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو بیویوں سے علیحدہ قرار دیا اور جب ملک یمین کا لفظ علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ ملکیت میں آئی ہوئی لونڈیوں پر محمول ہوتا ہے، بیویوں پر نہیں حقیقت کے لحاظ سے بھی بات یہی ہے۔ کیونکہ شوہر کو اپنی بیوی کی کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اسے تو صرف اس کے ساتھ ہمبستری کی اجازت ہوتی ہے اور وہ اس کے بضع سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت ہوتی ہے، مرد کی نہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے ساتھ شبہ کی بنا پر ہمبستری ہو جائے تو مہر پر عورت کا حق ہو گا مرد کا حق نہیں ہو گا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا کوئی چیز اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری (وَالَّذِينَ يُفَكِّدُوهُمْ أَيْسَاءُ لَهُمْ مِمَّنْ دُونِهِمْ) جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں پر نہیں حقیقتاً حاصل ہو چکی ہو اور یہ عورت وہ ہے جو جنگ میں گرفتار کی جائی ہے قول باری ہے (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) یہ اللہ کا قانون ہے جو تم پر فرض کیا گیا ہے (عیدہ سے مروی ہے کہ میک وقت چار بیویاں رکھنے کا قانون، قول باری (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) میں لفظ کتاب منصوب ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل علم کے قول کے مطابق اس کے معنی یہ ہیں۔

کتاب اللہ عیدہ ذلک (اللہ نے تم پر یہ فرض کر دیا ہے)۔ اس کے معنی اے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ "حرم ذلک کتاباً من اللہ عیدہ" تم پر یہ حرام کر دیا گیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر لکھ دیا گیا ہے (اس معنی میں اس حکم کے وجوب کی تاکید ہے اور ہمیں اس کی فرہیت کے متعلق خبر دی گئی ہے اس لیے کتاب کے معنی فرض کے ہیں۔

قول باری ہے (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا كَرِهَ الَّذِينَ كَفَرُوا) عیدہ سلمانی اور سدی سے مروی ہے کہ

پانچ سے کم عورتیں تمھارے لیے حلال کر دی گئی ہیں کہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر حاصل کر لو، عطار کا قول ہے کہ تمھاری قریبی رشتہ دار عورتوں میں سے محرم خواتین کے سوا سب تم پر حلال کر دی گئی ہیں

تقارہ کا قول ہے کہ قول باری (مَا ذَرَأَ ذِكْمٌ) سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کی ملکیت تمہیں حاصل ہو گئی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ محرم عورتوں اور چار سے زائد عورتوں کے ماسوا بشرطیکہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر یا ملک بیمین کی بنا پر حاصل کرو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان عورتوں کے ماسوا جنہیں آیت میں محرمات قرار دیا گیا ہے، نیز سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جن کی ممانعت ہے۔ یہ حکم باقی ماندہ عورتوں کے سلسلے میں عام ہے۔

مہر کا بیان

ارشاد باری ہے (وَاجَلَ لَكُمْ مَا دَعَا ذِكْرُكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ، ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لیے دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں۔ بشرطیکہ تم اپنے اموال کے ذریعے انہیں حاصل کرو) اللہ تعالیٰ نے محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کو بضع کے بدل کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے اور بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل مال ہے۔ اس کی دو باتوں پر دالالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ بضع کے بدل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ دوم یہ کہ مہر وہ چیز ہے جو اموال کہلاتی ہو کیونکہ محرمات۔ ایسے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کے سلسلے میں آیت۔ کے اندر ہر شخص کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ ایسی چیز کے ذریعے بضع حاصل کرے جو اموال کہلاتی ہو جیسا کہ یہ قول باری ہے (وَحَدَّثَ مَنْ عَدَيْتُمْ أَمْهَاتُكُمْ دِيْنًا كُمْ اس میں ماؤں اور بیٹیوں کی تحریم کے سلسلے میں ہر شخص کو خطاب ہے۔ آیت زیر بحث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیز کا مہر قرار دیا جانا جائز نہیں ہے جس پر اموال کا اطلاق نہ ہو سکتا ہو۔

مہر کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا۔ شعبی، ابراہیم نخعی اور دوسرے تابعین نیز امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا یہی قول ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ، حسن، سعید بن المسیب اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ ثلث و کثیر مہر پر نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کیا تھا۔

ایک راوی کا کہنا ہے کہ میں نے اس ذلی کو ۱۲ درہم میں فروخت کیا تھا۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ سونے کا ذلی، دس یا پانچ درہم کی ہوتی ہے۔ امام الک کا قول ہے کہ مہر کا کم از کم مقدار چوتھائی دینار کی ہے، ابن ابی ایللی، لیث، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ قابل اور کثیر ماں پر نکاح ہو جاتا ہے خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جو چیز اموال نہ کہلاتی ہو وہ مہر نہیں ہو سکتی اور یہ کہ مہر کے لیے شرط ہے کہ اسے اموال کا نام دیا جاسکے تاہو آیت کا مقتضی اور اس کا ظاہر یہی ہے۔

اس لیے جس شخص کے پاس ایک یا دو درہم ہوں اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اموال والا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے مقتضی کی رو سے ایک یا دو درہم کا مہر قرار پانا درست نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کے پاس دس درہم ہوں اس کے متعلق بھی تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اموال والا ہے اور آپ نے دس درہم کو مہر قرار دے دیا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بلاشبہ ظاہر آیت کا مقتضی یہی ہے کہ دس درہم کی رقم مہر نہیں ہے لیکن ہم نے اجماع کی بنا پر اسے جائز قرار دیا ہے کیونکہ اجماع کی بنا پر آیت کی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

نیز حرام بن عثمان نے حضرت جابر کے دو بیٹوں سے اور انہوں نے اپنے والد حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا مَهْرَ أَقِلَ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ، دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا) حضرت علی کا بھی قول ہے کہ دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اجتہاد اور رائے کے حوالے سے اس قسم کی مقادیر کی جو خالص حقوق اللہ میں شمار ہوتی ہیں، معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان کی معرفت کا ذریعہ توقیف یعنی شرع کی جانب سے رہنمائی یا اتفاق امت ہے۔ حضرت علی کا مہر کی مقدار دس درہم مقرر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنا پر کہی ہے۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حبش کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق حضرت انس سے مروی ہے کہ یہ بالترتیب تین دن اور دس دن ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق روایت ہے کہ یہ چالیس دن ہے۔

ظاہر ہے ان حضرات نے یہ مذنبین توقیف کی بنیاد پر بیان کی ہیں۔ کیونکہ یہ باتیں اجتہاد اور رائے کی بنا پر نہیں کہی جاسکتیں اسی طرح حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ نمازی جب آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ حضرت علیؑ نے فرض کی ادائیگی کے لیے تشہد کی جو یہ مقدار مقرر کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنیاد پر کہی ہے۔

ہمارے بعض اصحاب نے دس درہم کی مقدار کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ بضع یعنی اندام نہانی ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بدلے ہی اپنے لیے مباح کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے یہ حد سرقہ میں قطع بد کے مشابہ ہو گیا۔ جب ہاتھ ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بغیر مباح نہیں کیا جاسکتا اور مال کی وہ مقدار جس کی چوری کے بدلے ہاتھ کاٹ ڈالنا مباح ہو جاتا ہے فقہار کے اصول کے مطابق دس درہم ہے۔ اس لیے مہر کا بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا۔

نیز جو ب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بضع کو اپنے لیے بدل کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہے اور بدل کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے اس لیے بضع کے سلسلے میں ممانعت کا باقی رہنا واجب ہے یعنی اسے اس صورت کے سوا جس میں اس کے جواز کی دلیل قائم ہو جائے کسی اور صورت میں مباح نہیں کیا جاسکتا۔

جواز کی یہ دلیل دس درہم ہے جس پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے کم کی مقدار میں اختلاف ہے اس لیے کم کی صورت میں بضع کی ممانعت بحال باقی رہے گی۔

نیز جو ب بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا جائز نہیں تو پھر یہ ضروری ہے کہ مہر مثل کو بدل قرار دیا جائے۔ یہی بدل صحیح معنی میں بضع کی قیمت بن سکتا ہے نیز یہ بھی ضروری ہے کہ دلالت کے بغیر اس میں کمی نہ کی جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی عورت سے مہر مقرر کیا بغیر نکاح کر لیا تو بیوی کے لیے واجب ہونے والا بدل اس کا مہر مثل ہو گا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ بات کسی طرح جائز نہیں کہ نکاح نے جس چیز کو واجب کر دیا ہے اس کا کوئی حصہ دلالت کے بغیر ساقط کر دیا جائے۔

اب اجماع کی دلالت تو یہ ہے کہ دس درہم سے زائد مقدار کو ساقط کرنا جائز ہے اور اس سے کم کی مقدار کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہر مثل ہی واجب

رہے جسے عقد نکاح نے واجب کر دیا ہے کیونکہ مہر مثل کے استفاط پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔
 اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَإِنْ هَلَكَتُمْ مِّنْ قَبْلِ
 أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَكَدْ فَزَوَّجْتُمْ لَهُنَّ كَيْدُفَةً فَزَوَّجْتُمْ مَّا كَدْضَبْتُمْ، اگر تم نے انہیں ہاتھ لگانے
 سے پہلے طلاق دے دی ہو اور ان کے لیے مہر بھی مقرر کیا ہو تو مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ادا کر دو)
 تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ خواہ مہر بخود یا بکری یا زادہ اس کے نصف کی ادائیگی واجب ہے۔ تو اس کے
 جواب میں کہا جائے گا کہ ہماری مذکورہ بالا وضاحتوں سے جب اس بات کا ثبوت ہو گیا کہ مہر دس
 درہم سے کم نہیں ہوتا تو اب دس درہم کے ایک حصے کو مہر کا نام دینا اسی طرح ہے جس طرح ان اشیاء
 میں جن کے حصے اور مکڑے نہیں ہو سکتے

— بعض کو اس نام سے پکارنا گویا بھل کو پکارنا ہوتا ہے، مثلاً طلاق، نکاح وغیرہ اب چونکہ عقد میں
 دس کے حصے نہیں ہو سکتے تو اس کے بعض کے لیے جو نام استعمال کیا گیا ہو وہی اس کے کل کے لیے
 بھی استعمال ہوا۔ اس لیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تعلق زن و شوہر ہونے سے پہلے ہی طلاق دے
 دے گا تو اسے دس کا آدھا بطور مہر ادا کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ دس درہم ہی حقیقت میں فرض
 یعنی مقررہ مہر تھا۔

آپ دیکھتے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو آدھی طلاق دیتا ہے تو وہ اسے ایک پوری طلاق کے
 تحت مطلقہ بنا دیتا ہے اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کے آدھے حصے کو طلاق دے دی ہو تو گویا
 اس نے اس کے پورے جسم کو طلاق دے دی۔ اسی طرح اگر کسی نے قتل عمد میں نصف قتل معاف
 کر دیا تو اسے پورے قتل کو معاف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

ٹھیک اسی طرح پانچ درہم کو فرض یا مہر کا نام دینا گویا دس درہم کو یہ نام دینا ہے کیونکہ یہ دلالت
 قائم ہو چکی ہے کہ عقد نکاح میں دس کے مکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے جب ہم طلاق کے بعد پانچ درہم
 واجب کریں گے تو یہ فرض یعنی مقررہ مہر کا نصف کہلائے گا۔

نیز ہم مفروض یعنی مقررہ مہر کا نصف واجب کرتے ہیں اس لیے ہمارا یہ طرز عمل آیت کے حکم
 کے خلاف نہیں جاتا اور ہم کسی اور دلالت کی بنا پر پانچ درہم تک اضافے کو بھی واجب کرتے ہیں
 ہمارا مسلک آیت کے خلاف اس وقت ہوتا اگر ہم نصف فرض یعنی مہر کا نصف واجب نہ کرتے۔
 اب جبکہ ہم نے نصف فرض واجب کر دیا اور اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اضافے کو بھی واجب کر
 دیا تو اس میں آیت کی کسی طرح مخالفت نہیں ہوتی۔

جس لوگوں کا یہ قول ہے کہ مہر دس درہم سے کم کا بھی ہو سکتا ہے۔ ان کا استدلال عامر بن ربیعہ کی روایت پر ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کی گئی اس نے ایک جوڑے جوتے کے مہر پر کسی سے نکاح کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا ”تو جوتے کے ایک جوڑے کے بدلے اپنی جان اور اپنا مال حوالے کرنے پر رضا مند ہو گئی؟“ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نکاح کو جائز قرار دیا۔

اسی طرح ابو الزبیر کی روایت سے بھی ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت جابر سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی کہ آپ کا ارشاد ہے (من اعطى امرأة في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل جس شخص نے نکاح میں عورت کو ایک مٹھی آٹا یا استویا طعام دے دیا تو اس نے اسے اپنے لیے حلال کر لیا)۔

اسی طرح حجاج بن ارطاة کی روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے عبد الملک بن المغیرہ الطائفی سے روایت کی ہے، انہوں نے عبد الرحمن بن السلمانی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن دوران خطبہ ارشاد فرمایا (انکحوا الایامی منکم تمہارے خاندانوں میں جو عورتیں بیوہ ہیں ان کا نکاح کرادو)۔

صحابہ نے عرض کیا: ان کے نکاح کا ذریعہ یعنی مہر کیا ہوگا؟ آپ نے فرمایا (ما تراضی بہ الاھل، جس پر طرفین کے کہنے والے رضا مند ہو جائیں) اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے کہ آپ نے فرمایا (من استحل بدہین فقد استحل جس شخص نے دو درہم کا مہر دے کر کسی کو اپنے لیے حلال کر لیا اس نے فی الواقع حلال کر لیا۔ نیز یہ روایت بھی کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا اور اس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی تو آپ نے فرمایا تھا (ولیسہم دلو بشارۃ، ولیمہ ضرور کرو خواہ ایک ہی بکری ذبح کر لو) آپ نے سونے کی ایک ڈلی مہر پر نکاح کے متعلق کسی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

ایک اور روایت بھی ہے جس کے راوی ابو حازم ہیں، انہوں نے حضرت سہل بن سعد سے ایک عورت کا واقعہ بیان کیا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کرنے لگی کہ ”میں اپنی ذات آپ کو ہیرہ کرتی ہوں“ آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا: ”آپ اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجیئے۔“

آپ نے اس سے پوچھا ”تمہارے پاس اسے مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟“ اس نے عرض کیا: ”میرے پاس تو بس میرا یہ تہمد ہے“ آپ نے فرمایا: ”اگر تم اسے اپنا ازار دے

دو گے تو تم تہمد کے بغیر بیٹھ رہو گے۔“

پھر آپ نے اس سے فرمایا: ”مہر کے لیے کوئی چیز تلاش کرو خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو۔“ اس طرح آپ نے مہر کے لیے لوہے کی ایک انگوٹھی کی اجازت دے دی اور لوہے کی انگوٹھی ظاہر ہے دس درہم کی نہیں ہوتی۔

تعلیم کے مہر پر نکاح کی اجازت کا جواب یہ ہے کہ یہ دس یا اس سے زائد درہم کے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے اختلافی نکتہ پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس شخص نے جو تے کے ایک جوڑے پر نکاح کیا تھا۔ اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جو تے کے دیئے ہوئے جوڑے کی قیمت دس درہم یا اس سے زائد ہو۔ لفظ کے عموم میں اس بات کی دلالت موجود نہیں کہ جوڑوں کا جوڑا چاہے جس قسم کا بھی ہو اس پر نکاح کی بات ہو جاتی ہے۔ اس لیے مخالف کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو سکتی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے جواز کی اسے اطلاع دی اور نکاح کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جوڑوں کا جوڑا ہی مہر ہو سکتا ہے۔ اس کے سوا دوسری کوئی چیز مہر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر وہ مہر کے بغیر بھی نکاح کر لیتا پھر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

نکاح کے جواز سے اس پر بھی دلالت نہیں ہوتی کہ عورت کے لیے کوئی مہر نہیں۔ ٹھیک اسی طرح دس درہم سے کم قیمت والے جو تے کے ایک جوڑے پر نکاح کے جواز میں یہ دلالت موجود نہیں کہ ان کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ کا یہ ارشاد کہ ”جس نے دو درہم یا ایک ٹھہی آٹے کے مہر پر کسی عورت کو اپنے لیے حلال کر لیا تو فی الواقع اس نے حلال کر لیا۔“ تو اس میں بلک بضع کی خبر دی گئی ہے۔

اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی یہ روایت کہ انہوں نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا جس کی قیمت ایک روایت کے مطابق پانچ یا دس درہم تھی۔ رہ گیا آپ کا یہ قول کہ علائق یعنی لوازم یا ذرائع وہ ہیں جن پر طرفین کے کنبے والے رضامند ہو جائیں تو یہ اس چیز پر محمول ہوگا جو شریعت کے لحاظ سے جائز قرار دی جا سکتی ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین کے خاندان والے شراب یا خنزیر پر رضامند ہو جائیں یا ایک جانب سے یہ شرط لگا دی جائے کہ یہ نکاح اس وقت ہوگا جبکہ دوسری جانب والے اپنی بہن یا

بیٹی کا نکاح مہر کے بغیر ہمارے ساتھ کر دیں تو ان تمام صورتوں میں ان کی باہمی رضامندی جائز متصور نہیں ہوگی۔

یہی بات مہر کے تعیین میں باہمی رضامندی کے اندر بھی چلے گی یعنی اس مہر کے تعیین پر باہمی رضامندی کو درست قرار دیا جائے گا۔ جس کا حکم شریعت میں ثابت ہو چکا ہو اور وہ دس درہم کا تعیین ہے۔ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت کی تاویل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس عورت کے لیے فوری طور پر کوئی چیز پیش کرنے کا حکم دیا تھا۔

ان ہی معنوں پر آپ کے کلام کو محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر آپ کا ارادہ مہر کے تعیین کا ہوتا جس کے ذریعے عقد نکاح درست ہو جاتا تو آپ اس سے یہ سوال کرنے کی بجائے کہ فوری طور پر وہ کیا پیش کر سکتا ہے اس کے ذمہ مہر کی وہ مقدار لازم کر دینے پر اکتفا کر لیتے جس کے ذریعے عقد نکاح کی صحت عمل میں آجاتی۔

اس لیے آپ کا یہ قول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ نے اس سے وہ چیز مراد نہیں لی جس کا مہر بننا درست ہو سکتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ کو اس کے پاس کوئی چیز نہیں ملی تو آپ نے فرمایا: میں اس کے ساتھ تمھارا نکاح قرآن کے ان اجزاء پر کر دیتا ہوں جو تمھیں یاد ہیں حالانکہ قرآن کے جو اجزاء اسے یاد تھے انہیں مہر نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے آپ کے اس قول سے ہمارے ذکر کردہ نکتے کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیتا ہے کہ وہ اس کی ایک سال تک خدمت کرے گا تو اس نکاح کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف راستے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ایک سال تک خدمت کی شرط پر اگر کسی نے نکاح کر لیا تو آزاد مرد ہونے کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور غلام ہونے کی صورت میں وہ ایک سال تک اس کی خدمت کرے گا۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر وہ شخص آزاد ہو گا تو عورت کو اس کی خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک سال یا اس سے زائد یا اس سے کم عرصے کے لیے اجارے پر عورت کے حوالے کر دے گا اور یہی اس کا مہر ہو گا تو تعلق زن و شوہر ہونے کی صورت میں اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا بصورت دیگر اس کا نکاح ثابت ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس منظر پر نکاح کر لیا کہ وہ اسے حج کرائے گا پھر تعلق زن و شوہر ہونے سے قبل ہی اسے طلاق دے بیٹھا تو وہ اس عورت کو حج کے سلسلے میں سواری، لباس اور اخراجات کا نصف بطور نواوان ادا کرے گا۔

۹۔ حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سال کی خدمت کے عوض نکاح جائز ہے بشرطیکہ ایک سال کے وقت کا نعتین کر دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس منظر پر نکاح کر لے کہ وہ اسے قرآن کی ایک سورت سکھا دے گا تو یہ مہر نہیں ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہی اس کا مہر ہو گا۔ لیکن اگر اس نے تعلق زن و شوہر ہونے سے قبل اسے طلاق دے دی تو سورت کی تعلیم کی تکمیل کی صورت میں تعلیم کی نصف اجرت اس عورت سے وصول کرے گا۔

امام شافعی سے المرزئی نے اس قول کی روایت کی ہے۔ لیکن ربیع کی روایت کے مطابق مہر مثل کا نصف اس عورت سے وصول کرے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا دَرَأَٰ ذِكْرُكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) اس بات کا مقتضی ہے کہ بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال ہوا کرنے کی صورت میں ہو۔

اس لیے کہ قول باری (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول بضع کے بدل کے طور پر مال کی تملیک۔ دوم۔ مال کے منافع کو سپرد کرنے کے لیے مال کی حوالگی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہر جس کے ذریعے مرد بضع کا مالک قرار پاتا ہے۔ یا تو مال ہو گا یا مال کے وہ منافع ہوں گے جن کی وجہ سے وہ مال کو عورت کے حوالے کرنے کے قابل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قول باری (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) ان دونوں معنوں پر مشتمل اور ان دونوں معنوں کا مقتضی ہے۔

مہر کا حکم یہ ہے کہ وہ مال ہو اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ فِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْا هَنِينًا مَّرْسًا، اور عورتوں کے مہر نوشدلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو)۔

یہ دلالت اس طرح ہے کہ قول باری (وَإِذَا نَزَلَ بِالسَّائِغَاتِ فَاصْنُ لَهَا فَجْوَصًا مَخْلُوعًا) امر کا صیغہ ہے جس کا ظاہر ایجاب کا مقتضی ہے اور اس کے مفہوم کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ مہر مال کی صورت میں ہونا چاہیے یہ دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول: قول باری (وَإِذَا نَزَلَ بِالسَّائِغَاتِ فَاصْنُ لَهَا فَجْوَصًا مَخْلُوعًا) کے معنی 'اَعْطُوا' کے ہیں اور اعطاء یعنی عطاء کرنا اعیان یعنی نقد و اسباب میں ہوتا ہے۔ منافع میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ منافع میں اعطاء کے حقیقی معنی پیدا نہیں ہو سکتے۔

دوم: قول باری (وَإِذَا نَزَلَ بِالسَّائِغَاتِ فَاصْنُ لَهَا فَجْوَصًا مَخْلُوعًا) اور یہ صورت منافع میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت صرف اشیائے خوردنی میں یا ایسی چیز میں پیدا ہو سکتی ہے کہ جسے اعطاء کے بعد خوردنی اشیاء میں تبدیل کیا جاسکتا ہو اس لیے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ منافع کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس وضاحت کی روشنی میں غلام کی خدمت کو بھی مہر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت کا اقتضار یہی ہے اور اگر اس کے لیے دلالت قائم نہ ہو جاتی تو یہ ہرگز جائز نہ ہوتی۔

مہر کے سلسلے میں زیر بحث مسئلے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شخص سے اپنی بہن، بیٹی یا لونڈی کا نکاح کر دے اور طرفین کے ان دونوں نکاحوں میں کوئی مہر مقرر نہ کیا جائے۔

یہ چیز اس بات کی اصل اور بنیاد ہے۔ کہ مہر صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو باطل قرار دیا کہ منافع بضع کو مہر بنا دیا جائے کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ تو اس کی اس مفہوم پر دلالت ہو گئی کہ بضع کے بدلے کے طور پر ہر ایسی چیز کی شرط جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں نہ ہو۔ مہر قرار نہیں دیا جاسکتی۔

ہمارے اصحاب کا بھی اس سلسلے میں یہ قول ہے کہ اگر قتل عمد میں خون معاف کرنے یا فلاں بیوی کو طلاق دینے کی شرط پر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ بھی اسی طرح مہر نہیں بن سکتی جس طرح منافع بضع مہر نہیں بن سکتے۔ امام شافعی نے نکاح شغار کے سلسلے میں یہ کہا ہے کہ اگر طرفین میں سے کسی ایک نکاح کا بھی مہر مقرر کر دیا جائے تو نکاح جائز ہو جائے گا

اور دونوں عورتوں میں سے ہر ایک کو مہر مثل ملے گا۔

امام شافعی نے جس صورت میں نکاح کو جائز قرار دیا ہے اس میں بضع کو مہر قرار نہیں دیا دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرما دیا ہے۔

اس صورت حال کی دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اول یہ کہ اگر نکاح شغار دو لونڈیوں کی صورت میں ہو رہا ہو تو پھر منافع بضع ہی مہر قرار پائیں گے۔ کیونکہ آقا مہر کا حق دار ہوتا ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافع بضع کو نکاح کا بدل بننے کی ممانعت فرما کر اسے باطل قرار دیا ہے۔

دوم اگر نکاح شغار دو آزاد عورتوں کی صورت میں ہو رہا ہو اور طرفین میں سے ایک دوسرے سے یوں کہے: "میں اپنی بہن کا نکاح تیرے ساتھ اس شرط پر کر رہا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کا میرے ساتھ نکاح کر دے گا" تو یہ عقد ان دونوں عورتوں میں سے کسی کے لیے مہر کے ذکر سے یکسر خالی ہوگا اس لیے کہ اس عقد میں منافع کی شرط ایک ایسے فرد کے لیے لگائی گئی ہے جو منکوحہ کے علاوہ کوئی اور ہے اور وہ ولی ہے۔

اس طرح ان دونوں صورتوں میں سے ایک کے اندر شغار کا نکاح منکوحہ کے لیے بدل کے ذکر سے خالی ہوگا۔ اور دوسری صورت کے اندر بضع کا بدل کسی اور بضع کے منافع کی شکل میں مقرر ہوگا۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بدل بننے سے روک دیا ہے۔

اس طرح یہ بات بھی اس فائدے کی اصل اور بنیاد بن جائے گی کہ بضع کے بدل کی شرط یہ ہے کہ اس کا استحقاق مال کی حوالگی کی صورت میں پایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بضع کے منافع مال کے اندر ایک حق کی صورت میں ہوتے ہیں تو یہ بات غلام سے خدمت لینے کی شرط پر نکاح کرانے کی صورت کے مشابہ کیوں نہیں قرار دی گئی۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشابہ قرار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی خدمت کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مال غلام کی گردن یعنی اس کی ذات ہے جو جو مالے ہو جاتی ہے جس طرح کہ غلام کو اجارے پر لینے والے شخص کو یہ استحقاق پیدا ہو جاتا ہے کہ خدمت کے لیے غلام اس کے حوالے کر دیا جائے

اس کے برعکس لونڈی کے شوہر کو یہ استحقاق نہیں ہوتا کہ عقد نکاح کی بنا پر لونڈی اس کے

حوالے کر دی جائے کیونکہ آقا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ لونڈی کو اپنے شوہر کے ساتھ رات گزارنے کی اجازت نہ دے جبکہ قول باری (اَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) کا اقتضار یہ ہے کہ عقد نکاح کی بنا پر بیع کے بدل کے طور پر مال کی حوالگی کا اس پر استحقاق ہو جائے۔

قرآن کی ایک سورت کی تعلیم پر نکاح کر دینے کے مسئلے میں یہ تعلیم دو وجہ سے مہر قرار نہیں دی جاسکتی۔ اول۔ جیسا کہ ہم ذکر آئے ہیں کہ اس کے ذریعے مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح کسی آزاد انسان کی خدمت کو مہر مقرر کرنے کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ دوم۔ یہ کہ قرآن کی تعلیم فرض کفایہ ہے۔ اس لیے جو شخص بھی کسی کو قرآن کی تعلیم دے گا وہ اپنا ایک فرض ادا کرے گا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ (بلقوا عتی و لداۃ میری طرف سے لوگوں کو پہنچاؤ خواہ وہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو) اس لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ تعلیم قرآن کو بیع کا بدل قرار دے دیا جائے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو تعلیم اسلام پر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

حالانکہ یہ باطل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان پر جس کام کا کرنا واجب قرار دیا ہے۔ جب وہ یہ کام کرے گا تو وہ اپنا فرض ادا کرے گا اس پر وہ کوئی دنیاوی چیز لینے کا مستحق قرار نہیں پائے گا۔ اگر یہ بات جائز ہو جائے تو حکام کے لیے فیصلوں کی بنا پر رشوت خوری جائز ہو جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کی خبیث مکائی قرار دیا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سلسلے میں حضرت سہیل بن سعدؓ کی حدیث سے استدلال کرتا ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنی ذات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دی تھی پھر ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کر دیجیے۔ آپ نے اس شخص سے دریافت فرمایا تھا کہ ”کیا تمہیں قرآن کو کوئی سورت یاد ہے؟“ اس نے جواب میں عرض کیا تھا کہ ”ہاں، فلاں سورت یاد ہے“ یہ سن کر آپ نے فرمایا تھا کہ ”قرآن کے اس حصے پر جو تمہارا پاس ہے میں نے تمہارا اس عورت سے نکاح کر دیا“

اسی طرح اگر استدلال میں وہ حدیث پیش کی جائے جس کی ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن حفص بن عبداللہ نے، انہیں ابن کے والد نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے حجاج بابلی سے، انہوں نے عسل سے، انہوں نے عطار بن ابی رباح

سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے۔

یہ روایت بھی عورت کے واقعہ کے متعلق حضرت سہیل بن سعد کی روایت سے ملتی جلتی ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے دریافت کیا کہ ”تمہیں قرآن کی کون سی سورت یاد ہے؟“ اس نے جواب میں عرض کیا کہ: ”مجھے سورہ بقرہ یا اس سے متصل سورت یاد ہے۔“ اس پر آپ نے فرمایا: ”جاؤ اس عورت کو بیس آیتیں پڑھا دو یہ تمہاری بیوی ہو گئی۔“

اگر اس اسناد لال میں یہ روایتیں پیش کی جائیں تو جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کے الفاظ (اَتَّخَذَ ذَكَرَهُمَا مِثْلًا مِمَّا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ) کے معنی ”لِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کے ہیں یعنی ”میں نے اس عورت کا تم سے نکاح قرآن کے اس حصے کی بنا پر کر دیا جو تمہارے پاس ہے“ جس طرح کہ قول باری (ذِكْرُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفَرَحُونَ فِي الْأَمْوَاحِ يَغْنِبُ الْحَقُّ ذِكْرَكُمْ كُنْتُمْ تُتَمَرَّحُونَ) یہ اس وجہ سے ہے کہ تم زمین میں ناحق خوش ہوتے اور اتراتے تھے۔

یہاں (لِمَا كُنْتُمْ) کے معنی ”لِمَا كُنْتُمْ“ کے ہیں یعنی اس وجہ سے کہ تم خوش ہوتے اور اتراتے تھے۔ نیز قرآن کا اس کے پاس ہونا اس کے بدل بن جانے کا موجب نہیں ہے۔ اس روایت میں تعلیم کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی کہ آپ کی اس قول سے یہ مراد تھی کہ عظمت قرآن کی بنا پر نیز اس بنا پر کہ قرآن کا ایک حصہ تمہارے سینے میں ہے، میں نے اس عورت سے تمہارا نکاح کر دیا۔

اس کا دوسرا مفہوم ہے جو اس روایت کا ہے جس کے راوی عبداللہ بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں جنہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ابو طلحہ نے ام سلیم کو پیغام نکاح دیا۔ ام سلیم نے کہا کہ ”میں اس شخص یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آئی ہوں اور یہ گواہی دیتی ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اگر تم اس معاملے میں میرے نقش قدم پر چلو گے تو میں تم سے نکاح کر لوں گی۔“ ابو طلحہ نے جواب میں کہا کہ ”میں بھی اس معاملے میں تمہارے اختیار کردہ طریقے پر ہوں۔“ اس پر ام سلیم نے ابو طلحہ سے نکاح کر لیا۔ اس طرح اسلام اس کا مہر بن گیا۔ اس روایت کے معنی یہ ہیں کہ ام سلیم نے ابو طلحہ سے اسلام کی خاطر نکاح کیا تھا۔ ورنہ اسلام حقیقت میں کسی کے لیے مہر نہیں بن سکتا۔

یہ تو رجحانی پہلی روایت کی تاویل۔ رہ گئی ابراہیم بن طہمان کی روایت تو اس کی سند ضعیف ہے۔ اس واقعہ کو امام مالک نے ابو حازم سے اور انہوں نے سہیل بن سعد سے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا: ”اس عورت کو پڑھا دو“

امام مالک کی یہ روایت ابراہیم بن طہمان کی روایت کے معارض بھی نہیں ہے۔ اگر یہ روایت درست بھی مان لی جائے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ نے تعلیم قرآن کو مہر قرار دیا کیونکہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ آپ نے اسے عورت کو قرآن پڑھانے کا حکم دیا ہو اور مہر

اس کے ذمے باقی ہو آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ قرآن کی تعلیم اس عورت کے لیے مہر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اَللّٰی اُرِیْدُ اَنْ اُنْزِلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ اِذْ یَاۤیُّهَا النَّبِیُّ عَلٰی اَنْ تَاْجُرَ فِیْ تِلْكَ اَنْیَاسٍ حَاجِّجٍ، میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا تمہارے ساتھ اس شرط پر نکاح کر دینا چاہتا ہوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرے ہاں کام کرو گے) اس میں آزاد فر دینی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے منافع کو بضع کا بدل بنا دیا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ منافع کو عورت کے لیے مشروط نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں حضرت شعیب علیہ السلام کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور باپ کے لیے مشروط کی کوئی چیز مہر نہیں ہوتی۔ اس لیے زیر بحث مسئلہ میں اس سے استدلال غلط ہے۔

نیز اگر یہ درست بھی ہو جائے کہ منافع کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور حضرت شعیب نے ان کی نسبت اپنی طرف اس لیے کر لی تھی کہ عقد نکاح کے متعلق اور کارپردار وہی تھے یا اس لیے کہ ولد کے مال کی نسبت والد کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَنْتَ وَمَالُکَ لَا بَیْکَ، تو اور تیرا مال سب تیرے ہی کا ہے) تو یہ کہا جائے گا کہ نکاح شغار کی نہیں کے سبب اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری (اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ لونڈی کو آزاد کر دینا اس کے لیے مہر نہیں بن سکتا کیونکہ آیت کا اقتضایہ یہ ہے کہ بضع کا بدل ایسی چیز ہو جسکی بنا پر لونڈی کو مال کرنے کا استحقاق پیدا ہو جائے اور آزادی دینے کی صورت میں کسی مال کی حوالگی عمل میں نہیں آتی بلکہ اس میں صرف ملکیت کا انقطاع ہوتا ہے اور یہ نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے مال لونڈی کے حوالے کر دینے کا استحقاق ہو جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ رقی یعنی غلامی جس کا آقا مالک ہوتا ہے لونڈی کی طرف منتقل نہیں

بلکہ عتق کے ذریعے صرف آفا کی ملکیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب آزادی ملنے کی بنا پر لونڈی کو کوئی مال ہاتھ نہیں آتا یا کوئی مال اس کے حوالے کرنے کا حق اسے حاصل نہیں ہوتا تو عتق مہر نہیں بن سکتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جو مروی ہے کہ آپ نے حضرت صفیہؓ کو آزاد کر دیا تھا اور اس آزادی کو ان کے لیے مہر قرار دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے لیے مہر کے بغیر نکاح کرنا جائز تھا یہ صرف آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ حکم نہیں تھا۔

چنانچہ یہ ارشاد باری ہے (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، اگر ایک مومن خاتون اپنی ذات نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے ہبہ کر دے اگر (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) اسے اپنے نکاح میں لینا چاہیں۔ یہ حکم خالص آپ کے لیے ہے۔ اہل ایمان کے لیے نہیں)۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ کسی بدل کے بغیر بضع کے مالک ہو سکتے تھے جس طرح کہ بیک وقت نواز و ارج مطہرات کو اپنے عقد میں لکھنا آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے اس کا جواز نہیں تھا۔

قول باری (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (وَأَمَّا إِذَا مَا كَانَ مِنْكُمْ رَجُلٌ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

نکاح کر لینے پر ان کی حالت یعنی صفت احسان و عفت سے منصف ہونے کی انہیں خبر دی گئی ہے دوم یہ کہ قول باری (وَ اِذَا حِلٌّ لَّكُمْ مَادُورَا ذِيكُمْ) میں مذکورہ اباحت کو احسان کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے ہاں پہلی صورت مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق یعنی بغیر مفید رکھنے میں ایسا عموم ہوگا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا درست ہوگا جو اس کے تحت آتی ہیں۔

البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہوں گی جن کے لیے شرعی دلیل موجود ہوگی۔ اگر دوسری البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہوں گی جن کے لیے شرعی دلیل موجود ہوگی۔ اگر دوسری وجہ مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق رکھنا دراصل مجمل ہوگا کیونکہ اس اطلاق کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے کہ نکاح کے ذریعے احسان یعنی عفت و پاک دامنی کی صفت پیدا ہو جائے۔ اب لفظ احسان خود مجمل ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس لفظ سے دوسری وجہ پر استدلال درست نہیں ہوگا۔ بلکہ بہتہ یہ ہوگا کہ آیت کو پہلی وجہ پر محمول کرتے ہوئے یہ مفہوم لیا جائے کہ اس کے ذریعے نکاح کر لینے کی بنا پر صفت احسان کے حصول کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس پر عمل پیرا ہونا ممکن ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی ایسا لفظ وارد ہو جائے جس میں ایسے عموم کا احتمال موجود ہو جس کے ظاہر پر ہمارے لیے عمل پیرا ہونا ممکن ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس لفظ پر یہ احتمال بھی پایا جاتا ہو کہ یہ مجمل ہو اور اس کا حکم شریعت کی طرف سے بیان اور تفصیل پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس لفظ کو اجمال کی بجائے عموم کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ کے ورود کے ساتھ ہی اس کے حکم پر عمل پیرا ہونا ممکن ہوتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے لیے اسی عموم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور لفظ کو اس وجہ پر محمول کرنا درست نہیں ہوتا جس سے اس کے حکم پر عمل ساقط ہو جائے اور جب تک کسی دوسرے لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم بیان نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ بیان تلاوت کے تسلسل و ترتیب اور آیت کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو اس چیز کی تائید ہے کہ احسان کا ذکر کر کے دراصل یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نکاح کے ذریعے محسن یعنی عفت بن جاتا ہے۔

وہ اس طرح کہ ارشاد باری ہے (مُحْصِنِينَ عِدَّ مَسَافِحِينَ) اور سفاح زنا کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ آیت میں مذکور احسان زنا کی ضد ہے اور اس کے معنی عفت

پاک دامنی کے ہیں۔

جب اس جگہ احسان سے مراد عفت لی جائے تو اس صورت میں یہ لفظ ایسے معنوں پر محمول ہوگا جس میں کوئی اجمال نہیں۔ اس لیے کہ پھر عبارت کا مفہوم یہ ہوگا ”اور تمہارے لیے ان کے ماسوا دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں کہ تم اپنے اموال کے ذریعے عفت حاصل کر دہ کہ زنا“ اس صورت میں لفظ کے معنی ظاہر اور اس کی مراد واضح ہوگی۔

اور یہ چیز دو باتوں کی موجب ہوگی اول اباحت کے لفظ کے اطلاق اور اس کے عموم کی اور دوم اس اطلاع کی کہ جب لوگ نکاح کریں گے تو زنا کے مرتکب نہیں ہوں گے بلکہ عفت کی صفت سے منصف ہوں گے۔ احسان ایک مشترک لفظ ہے، دوسرے مشترک الفاظ کی طرح جب اس کا اطلاق ہوگا تو اس میں عموم نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

اس کے معانی منع یعنی بچانے اور محفوظ کر دینے کے ہیں اسی سے قلعہ کو حصن کا نام دیا گیا ہے کیونکہ قلعہ اپنے اندر آجانے والوں کو ان کے دشمنوں سے محفوظ کر دیتا ہے، اسی طرح زرہ کو حصینہ کہا جاتا ہے یعنی مضبوط۔ اسی طرح اصبیل گھوڑے کو حصان کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے سوار کو ہلاکت سے بچائے رکھتا ہے۔ پاک دامن عورت کو حصان کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی نثر گاہ کو فساد سے بچاتی رہتی ہے۔ حضرت حسانؓ نے حضرت عائشہؓ کی تعریف میں یہ شعر کہے۔

حصان دزان مانتون بریبتہ وتصبیح غوثی من لحوام الغواخل

آپ عفت مآب اور مجسمہ وقار ہیں، ہر قسم کی تہمت سے آپ کا دامن پاک ہے اور بے خبر عورتوں کی غیبت کی بھی آپ کو عادت نہیں۔

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِلَاتِ، جو لوگ پاک دامن

اور بے خبر عورتوں پر تہمت لگانے ہیں) یعنی عفاقت (پاک دامن عورتیں) نثرعی لحاظ سے احسان کا اسم مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جو اس کے لغوی معانی کے ماسوا ہیں۔ اس کا اطلاق اسلام کے معنوں پر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَا احْصٰنَ) ایک روایت کے مطابق اس کے معنی ہیں ”جب یہ عورتیں مسلمان ہو چکیں“۔ اس کے معنی نرونیج یعنی نکاح کرانے کے بھی ہیں۔ چنانچہ درج بالا قول باری کی تفسیر میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ ”جب یہ نکاح کر لیں“۔

قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) میں اس کے معنی شوہروں والی عورتیں ہیں۔ قول باری (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ) میں اس کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر ہوا ہے۔ زنا کی سزا رجم کے سلسلے میں جس احسان کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کا اطلاق نکاح صحیح کی بنا پر عیسائی پر ہوتا ہے۔

تاہم شرعی لحاظ سے احسان کے ساتھ دو احکام متعلق ہیں۔ ایک تو احسان کی صفت سے منصف انسان پر زنا کی نہمت لگانے والے پر حد قذف کے وجوب کا حکم جو اس قول باری سے ماخوذ ہے (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ)۔

اس احسان میں پاک دامنی، آزادی، اسلام، عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے جب تک ایک شخص میں یہ صفات نہیں پائی جائیں گی اس وقت تک اس پر نہمت زنا لگانے والے پر حد قذف جاری نہیں ہوگی کیونکہ دیوانے، نابالغ، زانی، کافر اور غلام پر زنا کی نہمت عائد کرنے والے پر حد قذف جاری نہیں ہوتی۔ اس پر حد واجب کرنے کے لیے احسان کی ان وجوہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوم۔ احسان کی صفت سے منصف انسان کو زنا کرنے کی صورت میں سنگسار کر دینے کا حکم۔ یہ احسان ان اوصاف پر مشتمل ہوتا ہے، اسلام، عقل، بلوغ، آزادی نیز نکاح صحیح کی بنا پر تعلق زن و شو جبکہ طرفین احسان کے ان ہی صفات کے حامل ہوں۔ اگر ان میں سے ایک صفت بھی معدوم ہو تو زنا کے ارتکاب پر سنگسار کر دینے کا حکم اس پر عائد نہیں ہوگا۔

سفاح زنا کو کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انامن نکاح ولسنت من سفاح)۔ قول باری (غَيْرُ مُسَافِحِينَ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ ”زنا کار نہ ہوں“ ایک قول کے مطابق سفاح کا لفظ اس محاورے سے ماخوذ ہے ”سفح السماء“ (اس نے پانی انڈیلا) اسی طرح کہا جاتا ہے ”سفح دمعہ“ (اس کے آنسو بہہ پڑے) ”سفح دمرخلان“ (فلاں کا خون بہہ گیا)۔ پہاڑ کے دامن کو سفح الجبل کہتے ہیں اس لیے کہ پہاڑ کے اوپر سے بہنے والا سارا پانی دامن میں آکر گرتا ہے۔

”سفاح الرجل“ (مرد نے منہ کالا کیا) زنا کے ارتکاب پر یہ محاورہ اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ زانی اپنا پانی وہاں انڈیلتا ہے جہاں اس عمل پر متعلقہ حکم یعنی نسب کا ثبوت۔ وجوب عدت اور دوسرے احکام نکاح لاحق نہیں ہو سکتے۔ اس لیے زانی کو مسافح کا نام دیا گیا کہ اس نے

یہ حرکت کر کے پانی انڈیل دینے کے سوا اور کوئی کام نہیں کیا۔

اس لفظ کے ذریعے جو احکام معلوم ہوئے وہ یہ ہیں۔ اس عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ بچہ اس کے ساتھ ملحق ہوگا۔ عورت پر عدت واجب نہیں ہوگی۔ اس مرد کی فراش یعنی اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ مرد پر مہر واجب نہیں ہوگا اور اس ہمبستری کی بنا پر نکاح کا کوئی حکم بھی لاحق نہیں ہوگا۔ اس لفظ کے ضمن میں مذکورہ بالا تمام معانی موجود ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

متنعہ کا بیان

قول باری ہے (خَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ حَرِيصَةً، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر فرض کے طور پر ادا کرو) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس فقرے کا عطف قول باری (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) میں مذکور محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کے ساتھ نکاح کی اباحت پر ہے یعنی ماقبل کے ارشاد کے بعد یہ فرمایا گیا (خَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) یعنی نکاح کی بنا پر جن کے ساتھ تمہارا تعلق زن و شو ہو جائے (فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ) اس کے بدلے ان کے مہر پورے ادا کرو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً، اور عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو) نیز ارشاد باری ہے (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، مہر میں دی ہوئی چیز میں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔

استمتاع لطف اندوزی کو کہتے ہیں یہ لفظ یہاں تعلق زن و شو کے لیے بطور کنایہ استعمال ہوا ہے۔ قول باری ہے (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَوتِكُمْ لَذْنًا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا، تم اپنی لذت کی چیزیں سب دنیا ہی میں حاصل کر چکے اور ان کا خوب مزہ اٹھا چکے) یعنی دنیا ہی میں زندگی کا نفع عاجل تمہیں حاصل ہو گیا۔

نیز ارشاد باری ہے (خَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِخُلُقِكُمْ، تم اپنے حصے سے لطف اندوز ہوئے) یعنی دنیا میں سے ملنے والے اپنے حصے سے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو حرام کر دیا جن کی تحریم کا ذکر اپنے اس قول (وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلَ آبَائِكُمْ، میں کیا اور اس سے ماؤں اور ماؤں کے ساتھ مذکورہ خواتین سے نکاح مراد لی پھر اس پر اپنے اس قول (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) کو عطف کیا تو یہ عطف اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ ان محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح مباح ہے۔

بھرا شاد بہا (اَنْ تَبْتَغُواْ اِيَّامَنَا الْكُفْرُ مُحْصَيْنٌ) یعنی۔ واللہ اعلم۔ ایسا نکاح جس کے ذریعے تم محسن اور عقیق بن حواؤ شہوت رانی کرنے والے اور زنا کار نہ بنو، پھر اس پر نکاح کے حکم کو عطف کیا جب اس میں تعلق زن و شو یعنی دخول بھی پایا جائے اور فرمایا (حَمَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ حَا تُؤْهِنَ اُجُودُهُنَّ) اس کے ذریعے شوہر پر پورا مہر واجب کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (حَا تُؤْهِنَ اُجُودُهُنَّ يَادِنْ اَهْلِهِنَّ حَا تُؤْهِنَ اُجُودُهُنَّ) ان کے ساتھ ان کے کنبہ والوں کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کے مہر ادا کرو) میں مہر کو اجر کا نام دیا۔ اس طرح آیت زیر بحث میں مذکورہ اجر بھی مہر ہیں۔ مہر کو اجر کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ منافع کا بدل ہوتا ہے۔ اعیان یعنی ناظم بالذات کا بدل نہیں ہوتا جس طرح کہ مکان یا سواری کے منافع کے بدل کو اجرت یا اجر کا نام دیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس میں امام ابو حنیفہ کے اس قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو اجارے یا کرایہ پر لے کر اس کے ساتھ منہ کالا کرے تو اس پر حذرنا عامہ نہیں ہوگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس زانی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جو کسی عورت سے یہ کہے ”میں تمہیں فلاں چیز مہر میں دیتا ہوں“ حضرت عمرؓ سے بھی اس قسم کی روایت ہے اور یہ نکاح فاسد کی صورت ہوگی کیونکہ یہ گواہوں کے بغیر انجام پذیر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَا اَتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُودُهُنَّ) جب تم ان عورتوں کو ان کے اجر یعنی مہر ادا کرو تو ان کے ساتھ نکاح کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

حضرت ابن عباسؓ قول باری (حَمَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ حَا تُؤْهِنَ اُجُودُهُنَّ) کی تاویل ”عورتوں سے متعہ کرنا“ قرار دیتے تھے۔ اس کے متعلق ان سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس آیت کو متعہ کی اباحت پر محمول کرتے تھے۔

یہ بھی روایت ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت میں آیت کے الفاظ یہ ہیں (حَمَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ اِلَى اَجَلٍ مُّسَمًّى حَا تُؤْهِنَ اُجُودُهُنَّ) حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ جب ان سے یہ کہا گیا کہ متعہ کے بارے میں اشعار کہے گئے ہیں تو انہوں نے جواب میں یہ کہا تھا کہ ”متعہ کی حیثیت یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص اضطراری حالت میں مردار، خون یا سور کا گوشت کھائے“ اس قول میں انہوں نے ضرورت کے موقع پر متعہ کو مباح کر دیا تھا۔

جابر بن زید سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بیع صرف (سونے چاندی کی خرید و فروخت) اور متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

بہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں ابن بکیر نے لیث سے، انہوں نے بکیر بن عبد اللہ بن الاشج سے، انہوں نے شریک کے آزاد کردہ غلام عمار سے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے متعہ کے بارے میں یہ پوچھا کہ آیا نکاح ہے یا سفاح یعنی زنا؟

انہوں نے جواب دیا نہ یہ نکاح ہے نہ سفاح، میں نے پھر سوال کیا ”تو پھر یہ کیا ہے؟“ انہوں نے فرمایا: ”بس یہ متعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے“ میں نے پھر پوچھا: ”اس کی وجہ سے عورت عدت گزارے گی؟“ انہوں نے جواب دیا: ”ہاں، اس کی عدت ایک حیض ہے“ میں نے پوچھا: ”کیا یہ مرد اور عورت ایک دوسرے کے وارث ہوں گے؟“ انہوں نے اس کا جواب نفی میں دیا۔

بہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطار سے۔ انہوں نے عطار بن خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انہوں نے قول باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) کے متعلق فرمایا کہ قول باری (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقْتُهُنَّ يَعِدَّ تِهَتًا، اے نبی! ان سے کہہ دیجیے کہ جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

یہ بات متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لینے پر دلالت کرتی ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے کہ متعہ زنا ہے۔ بہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد اللہ بن صالح نے لیث سے، انہوں نے عقیل اور یونس سے انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبد الملک بن مغیرہ بن نوفل سے، انہوں نے حفصہ ابن عمرؓ سے کہ ان سے متعہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ”یہ سفاح (زنا) ہے“ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ متعہ کی صورت میں ہونے والے نکاح کی حیثیت زنا کی ہوتی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ متعہ کو زنا قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نافلین آثار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بعض اوقات متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اسے مباح قرار دیا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو کبھی مباح نہیں کیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا اس وقت یہ زنا نہیں کہلایا لیکن جب اللہ نے اسے حرام کر دیا تو اس پر زنا کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الزانیۃ ہی التي تنكح نفسها بغیر بینة) ایما عبد تنزوج بغیر اذن مولاه فهو عاهر۔

وہ عورت زنا کا رہے جس نے گواہوں کے بغیر اپنا نکاح کر لیا ہو، اور جو غلام اپنے آفاقی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ زانی ہوگا، آپ کے اس قول کا مفہوم ایسے نکاحوں کی تحریم ہے حقیقت زنا نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (العینان تزنیان و الرجلان تزنیان تزنا المین المنظورنا للرحلین المشی ویصدق ذلك كله الفوج ویکذبه) آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ٹانگیں زنا کرتی ہیں، آنکھ کا زنا غلط نظر اور ٹانگوں کا زنا چل کر جانا ہے اور شر مگاہ ان تمام باتوں کی تصدیق کر دیتی ہے یا تکذیب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر کیا کیونکہ یہ تمام صورتیں حرام ہیں اسی طرح متعہ پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر ہوتا ہے اور اس سے اس کی تحریم کی تاکید ہوتی ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے انہیں حجاج نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے کہا کہ میں نے ابو نضرہ سے سنا ہے کہ حضرت ابن عباس متعہ کی اجازت دیتے تھے اور حضرت عبد اللہ بن الزبیر اس سے روکتے تھے۔ میں نے اس بات کا تذکرہ حضرت جابر بن عبد اللہ سے کیا، انہوں نے فرمایا: ”یہ بات میرے سامنے پیش ہوئی ہے، ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں متعہ کیا تھا۔“

متعہ کے بارے میں حضرت عمر کا فتویٰ

جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو آپ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو چاہتا اس طرح چاہتا حلال کر دیتا۔ اب تم لوگ حج اور عمرہ اسی طرح پورا کرو جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں کے ساتھ نکاح سے باز آ جاؤ، اب اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک خاص مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کیا ہو گا تو میں اسے سنگسار کر دوں گا۔“

حضرت عمرؓ نے متعہ کی سزا کے طور پر رجم کا ذکر کیا اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے تہدید اور

دھکی کے طور پر ایسا کہا، ہذا کہ لوگ اس سے باز آجائیں، راوی جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبیدہ نے روایت بیان کی ہے، انہیں حجاج نے ابن جریج سے، انہوں نے کہا کہ مجھے عطار نے بتایا کہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ عمر پر رحم فرمائے“ متعہ تو اللہ کی طرف سے ایک رحمت تھی جو اس نے امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کی تھی، اگر عمرؓ اس سے لوگوں کو روک نہ دیتے تو تھوڑے ہی لوگ زنا میں مبتلا ہوتے۔“

حضرت ابن عباسؓ کے اقوال سے جو بات حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ آپ بعض روایات کے مطابق متعہ کی اباحت کے قائل تھے اور اس میں ضرورت یا عدم ضرورت کی کوئی قید نہیں تھی دوسری صورت یہ کہ اس کی حیثیت مردار کی طرح تھی جس کی ضرورت کے وقت حلت ہو جاتی ہے۔

ابن عباسؓ کا رجوع

تیسری یہ کہ متعہ حرام ہے۔ ہم نے اس روایت کی سند کا ذکر پہلے کر دیا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا بھی کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا متعہ کی اباحت کے قول سے رجوع کر لینے پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کے راوی عبد اللہ بن وہب ہیں، انہیں عمرو بن الحریث نے اور انہیں بکیر بن الاشج نے کہ بنو ہاشم کے آزاد کردہ غلام ابواسحاق نے کہا ”ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ کو بتایا کہ میں ایک سفر پر تھا میرے ساتھ میری لونڈی اور کچھ دوسرے لوگ تھے۔“

میں نے ان لوگوں کو لونڈی سے جنسی انتفاع کی اجازت دے دی۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا ”یہ تو سفاح یعنی زنا ہے“ یہ روایت بھی اباحت متعہ کے قول سے ان کے رجوع کر لینے پر دال ہے۔

جن لوگوں نے متعہ کی اباحت پر قول باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) سے استدلال کیا ہے۔ نیز یہ کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی قرأت میں (إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) کے الفاظ بھی ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی بھی مسلمان کے نزدیک تلاوت میں مدت کا اثبات درست نہیں ہے اس لیے قرآن میں اجل یعنی مدت کا ثبوت نہیں۔

اگر قرآن میں اجل کا ذکر ہو بھی جاتا تو یہ عورتوں سے متعہ پر دلالت نہ کرتا اس لیے کہ اس صورت میں یہ گنجائش ہوتی کہ لفظ اجل مہر پر داخل ہے۔ اس صورت میں جملے کی ترتیب اس

طرح ہوتی۔ ”خَمَا دَخَلْتُمْ بِهٖ مِنْہُنَّ بِمَہْرِ الی اَجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاُولٰٓئِہٖنَّ فُہُوْرٌ مِّنْ عِنْدِ حَنُوْلِ الْاَجَلِ“ (ان میں سے جن عورتوں کے ساتھ ایک مقررہ مدت تک مہر ادا کرنے کے بدلے تمہارا تعلق زن و شو ہو جائے تو اس مدت کے گزر جانے پر ان کے مہر انہیں ادا کر دو)

آیت کا مضمون تین وجوہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے، منہع نہیں۔ اول یہ کہ اس کا عطف قولِ باری (وَاُولٰٓئِہٖنَّ لَکُمْ مَّا وَاَدَّٰ ذٰلِکُمْ) کے اندر بیان کردہ اباحت نکاح پر ہے اور یہ لامحالہ محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ استمتاع کے ذکر کو اس عورت کے حکم کا بیان قرار دیا جائے جس کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر تعلق زن و شو ہو چکا ہے۔ یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ اب وہ پورے مہر کی حق دار ہو گئی ہے۔

دوم: قولِ باری (مُحْصِنٰتٍ) ہے۔ احصان کی صفت صرف نکاح صحیح کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ منہع کی بنا پر ہمبستری کرنے والا محصن نہیں بنتا اور نہ احصان کا اسم ایسے شخص کو شامل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مراد نکاح ہے۔

سوم: قولِ باری (غَیْرُ مَسَا فِحِیْنَ) ہے اس میں زنا کو سفاح کا نام دیا گیا کیونکہ نکاح کے احکام اس سے منتفی ہوتے ہیں یعنی نسب ثابت نہیں ہوتا، عدت واجب نہیں ہوتی اور علیحدگی واقع ہونے تک بقاؤ فراش نہیں ہوتا یعنی مرد کو اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ چونکہ ان تمام باتوں کا منہع میں وجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زنا کے معنوں میں قرار دیا جائے گا اور عین ممکن ہے کہ جس نے منہع کو سفاح قرار دیا ہے اس کا ذہن اسی بات کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ زانی کو مسافح اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کی ہمبستری کے نتیجے میں متعلقہ احکام میں سے اس کے سوا اور کوئی حکم لازم نہیں ہوا کہ اس نے اپنا پانی یعنی مادۂ تولید غلط طریقے سے بہا دیا اور اس عمل سے نسب کا استحقاق بھی اسے حاصل نہ ہو سکا۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے جب وطی کی حلال صورت سے سفاح کے اسم کی نفی کر کے احصان کا اثبات کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ استمتاع سے منہع مراد نہ لیا جائے کیونکہ یہ فحاح کے معنوں میں ہے بلکہ اس سے مراد نکاح لیا جائے۔

قولِ باری (غَیْرُ مَسَا فِحِیْنَ) مذکورہ اباحت کی شرط ہے۔ اس میں منہع کی نہی کی دلیل موجود

ہے کیونکہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر منع سفاح کے معنوں میں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ منع کی اباحت صحابہ میں سے جس صحابی سے مشہور ہے وہ حضرت ابن عباسؓ ہیں تاہم اس بارے میں ان سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

ایک روایت کے مطابق انہوں نے آیت کی تاویل منع کی اباحت کی صورت میں کی ہے۔ ہم بیان کر آئے ہیں کہ منع کی اباحت پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس کی ممانعت اور تحریم پر آیت کی دلائل ان وجوہ کی بنا پر ظاہر ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اسے مردار، سور کے گوشت اور خون کی طرح قرار دیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس کی حلت صرف اس شخص کے لیے ہے جو اضطراری حالت میں مبتلا ہو۔

لیکن یہ بات محال ہے کیونکہ حرام شدہ اشیاء کو مباح کر دینے والی ضرورت منع کے اندر نہیں پائی جاتی کیونکہ خون اور مردار کو حلال کر دینے والی ضرورت وہ ہے جس کی موجودگی میں ان چیزوں کو نہ کھلنے پر جان جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے جبکہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ ترک جماع کی وجہ سے انسان کو نہ اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی عضو کے تلف ہو جانے کا۔

جب رفاہیت اور فارغ البالی کی حالت میں منع حلال نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی تو اس سے اس کی مخالفت کا ثبوت ہو گیا اور قائل کا یہ قول محال ہو گیا کہ ضرورت کے وقت یہ مردار اور خون کی طرح حلال ہو جاتا ہے۔

یہ ایک متناقض اور محال قول ہے اور زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس روایت میں راویوں کو دہم ہو گیا ہے اس لیے کہ آپ کی فقہیت اس سے برتر تھی۔ اس جیسی بات آپ کی نگاہوں سے پوشیدہ رہ جاتی۔

اس لیے درست روایت وہ ہے جو آپ سے منع کی ممانعت اور تحریم کے اثبات میں مروی ہے نیز جس نے منع کی اباحت کے قول سے آپ کا جوع نقل کیا ہے۔ اس کی روایت بھی درست ہے۔

قول باری (وَالَّذِينَ هُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَإِذْ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ) اَلَا عَلَىٰ اُذُنِهِمْ اَوْ مَا مَكَتَ اَيُّهَا ثُمَّ خَالَتْهُمْ غَيْرُ مُلْكٍ مِّمَّنْ اَبْتَعَىٰ ذَلِكْ خَالَتِكْ هُمْ الْعَادُونَ، اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور لونڈیوں سے نہیں کہ اس صورت میں ان پر کوئی الزام نہیں۔ ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلبگار ہوگا سو ایسے ہی لوگ حد

سے نکل جانے والے ہیں) منع کی تحریم کی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں وطی کی اباحت کو مذکورہ دو صورتوں میں سے ایک کے اندر محدود کر دیا ہے اور ان دو کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کی ممانعت کر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
(يُحْذَرُ ابْتِغَاءَ زَوَاجٍ ذَلِكُمْ فَاحْذَرُوا لَعْنَةُ اللَّهِ لَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ زَوَاجًا يَنْهَوْا النَّاسَ عَنْ ذَلِكُمْ وَأُولَٰئِكَ عَدُوٌّ لَّكُمْ) اور ظاہر ہے منع ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت ہے اس لیے یہ حرام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس بات سے کیوں انکار ہے کہ جس عورت سے استمتاع کیا جائے وہ بیوی ہو اور منع ان دونوں صورتوں سے خارج نہ ہو جن کے اندر وطی کی اباحت کو محدود کر دیا گیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عورت پر زوجہ کے اسم کا اطلاق نیز اس اسم کے تحت اس کا اندراج صرف اسی وقت ہوگا جب وہ عقد نکاح کی بنا پر اس کی منکوحہ ہوگی اور منع چونکہ نکاح نہیں ہوتا اس لیے وہ زوجہ نہیں کہلا سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ منع نکاح نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے اسم کا اطلاق دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے وطی یا عقد پر۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں یہ واضح کر دیا ہے کہ وطی نکاح کی حقیقت اور عقد مجاز ہے

جب اس اسم کا اطلاق ان ہی دو معنوں میں سے ایک تک محدود ہے اور عقد کو مجازاً نکاح کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اہل زبان مطلق عقد تزویج پر اطلاق کرتے ہیں کہ یہ نکاح ہے لیکن انہیں منع پر نکاح کا اطلاق کرتے نہ پایا۔ عرب یہ نہیں کہتے کہ فلاں شخص نے فلاں عورت سے منع کی شرط پر نکاح کیا ہے تو اب ہمارے لیے منع پر نکاح کے اسم کا اطلاق جائز نہیں ہوگا۔

کیونکہ مجاز کا اطلاق صرف اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب اہل عرب کو ایسا کہتے ہوئے سنا گیا ہو یا شرع میں اس کا ورود ہوا ہو۔

جب ہمیں شرع اور لغت دونوں میں منع پر نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ملا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ منع ان دونوں صورتوں کے علاوہ قرار دیا جائے۔ جنکی اللہ تعالیٰ نے اباحت تحریم ہے اور یہ کہ منع کا مترکب حد سے تجاوز کرنے والا، اپنے نفس پر ظلم کرنے والا اور اللہ کے حرام کردہ فعل کا ارتکاب کرنے والا قرار دیا جائے۔ نیز نکاح کی کچھ شرائط ہیں جو اس کے ساتھ متعین ہیں کجب یہ نہ پائی جائیں تو نکاح نکاح نہیں کہلائے گا۔

ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وقت کا گذرنا عقد نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی رفع نکاح کا موجب بنتا ہے۔ جبکہ متعہ کے تاملین کے نزدیک وقت کے گذرنے کے ساتھ متعہ رفع نکاح کا موجب بن جاتا ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ نکاح وہ فراش یعنی حق ہمبستری ہے جس کے ذریعے مرد کی طرف سے کسی دعوے کے بغیر پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے بلکہ فراش نکاح پر پیدا ہونے والے بچے کے نسب کی نفی نہیں ہو سکتی صرف لعان کی بنا پر نسب کی نفی ہو سکتی ہے جبکہ متعہ کے تاملین فراش کی بنا پر نسب کا اثبات نہیں کرتے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی فراش ایک شرط یہی ہے کہ نکاح علیحدگی یا موت کی صورت میں عدت کا موجب ہے بخلاف تعلق زن و شوہر چکا ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَدِدُوا أَنْ يُزَاوَجُوا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ الْفُتُورُ) اربعۃ اشہور و عشرۃ، تم میں جو لوگ وفات پا جائیں اور وہ اپنے چھپے بیویاں چھوڑ جائیں تو یہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے دس دن تک انتظار میں رکھیں (جبکہ متعہ عدت و نفات کا موجب نہیں ہے اسی طرح قول باری ہے (وَلَكُمْ فِي مَنَازِلِكُمْ نِصْفُ مَا تُرَاكِبُونَ) اور تمہاری بیویوں کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں تمہارے لیے نصف ہے (جبکہ تاملین متعہ کے نزدیک ایسے مرد اور ایسی عورت کے مابین کوئی توارث نہیں ہوتا۔

یہ ہیں نکاح کے وہ احکام جو اس کے ساتھ مختص ہیں، البتہ غلامی اور کفر نکاح کی صورت میں توارث کے درمیان حائل ہو جاتا ہے جبکہ متعہ کے اندر جانبین میں ایک کی غلامی یا کفر دوسرے کی میراث سے مانع نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی ایسا سبب ہوتا ہے جو علیحدگی کا موجب بن سکتا ہو اور نہ ہی نسب کے ثبوت کی راہ میں کوئی رکاوٹ ہوتی ہے حالانکہ مرد فراش کی اہلیت رکھتا ہے اور فراش کی بنا پر اس سے نسب کا الحاق ہو سکتا ہے تو ان تمام باتوں سے یہ چیز ثابت ہو گئی کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا۔

جب یہ نکاح یا ملک بمین کے دائرے سے خارج ہو گیا تو من جانب اللہ تحریم کی بنا پر یہ حرام ہو گا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں فرمایا ہے۔ (أَخْمِنَ ابْتِغَىٰ ذَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأَنهٗ هُمُ الْعَادُونَ) اگر یہ کہا جائے کہ مدت جو علیحدگی کی موجب ہوتی ہے اس کا گذر جانا بھی تو طلاق ہے تو اس

کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق یا تو صریح لفظ یا کنایہ کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور متعہ کی صورت میں ان میں سے کوئی صورت پیش نہیں آئی تو پھر یہ طلاق کیسے ہو سکتی ہے۔

اس کے باوجود متعہ کے قائل کے اصول کے مطابق اگر حیض کے دوران مدت گزر جائے تو عورت بائن قرار نہ دی جائے کیونکہ تاہلین متعہ حائضہ کی طلاق کو جائز نہیں سمجھتے اس لیے اگر مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی طلاق بن جاتی تو پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ حیض کی حالت میں طلاق کا وقوع نہ ہو۔

لیکن جب ان لوگوں نے مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی کو حیض کی حالت میں واقع کر دیا تو یہ اس کی دلیل بن گئی کہ یہ طلاق نہیں اور اگر عورت طلاق کے بغیر بائن ہو گئی جبکہ شوہر کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں ہوئی جو علیحدگی کی موجب ہو تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ متعہ نکاح نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے نسب، عدت اور میراث کی نفی کا ذکر کیا ہے لیکن ان احکام کا منتفی ہو جانا متعہ کو نکاح بننے سے مانع نہیں ہے کیونکہ نابالغ کے ساتھ نسب کا الحاق نہیں ہوتا لیکن اس کا نکاح درست ہوتا ہے، اسی طرح غلام وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کا فرکا وارث نہیں بنتا لیکن ان احکام کا انتقام اس کے نکاح کو نکاح کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابالغ کے نکاح کے ساتھ نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے جب اس میں فراش اور جنسی ملاپ کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جبکہ غم اس کے ساتھ عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کے نسب کا الحاق نہیں کرتے حالانکہ وہ ہمبستری بھی پائی جاتی ہے جس کی بنا پر نکاح کی صورت میں اس کے ساتھ نسب کا الحاق جائز ہوتا ہے۔

غلام اور کافر تو غلامی اور کفر کی بنا پر وارث نہیں قرار پائے اور یہی دو باتیں مرد اور عورت کے درمیان توارث کے لیے مانع ہیں لیکن متعہ میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہوتیں اس لیے کہ ظنین میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے سے وارث ہونے کی اہلیت ہوتی ہے۔

اب جبکہ ان دونوں میں میراث کو منقطع کرنے والی کوئی بات نہیں ہوتی اور پھر متعہ کی صورت میں وراثت نہیں پائی جاتی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ نکاح ہوتا تو سبب کی موجودگی اور مانع کی غیر موجودگی کی بنا پر یہ میراث کا موجب بن جاتا نیز اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرما دیا تھا کہ نہ یہ نکاح ہے اور نہ سفاح۔

جب حضرت ابن عباسؓ نے اس سے اسم نکاح کی نفی کر دی تو ضروری ہو گیا کہ یہ نکاح نہ کہلائے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے شرع اور لغت کے لحاظ سے اسمار کے احکام مخفی نہیں تھے۔ جب صحابہ میں سے تنہا حضرت ابن عباسؓ ہی منفعہ کے قائل تھے اور وہی خود اسے نکاح نہیں تسلیم کرتے بلکہ اس سے نکاح کے اسم کی نفی کرتے ہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منفعہ نکاح نہیں ہوتا۔

سنت کی جہت سے منفعہ کو حرام قرار دینے والی وہ روایت جسے ہمیں عبد الباقی نے بیان کیا، انہیں معاذ بن المنثری نے، انہیں القعنبنی نے، انہیں مالک نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے محمد بن علی کے دو بیٹوں عبد اللہ اور حسن سے، ان دونوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے منفعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔

اس روایت میں امام مالک کے سوا دوسرے راوی کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا تھا کہ ”تم تو ایک دل بھینک انسان ہو، منفعہ کی رخصت تو اسلام کے ابتدائی زمانے میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے دنوں میں اس سے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرما دیا تھا“

یہی روایت کئی طرق سے زہری سے بھی مروی ہے اسے سفیان بن عیینہ اور عبید اللہ بن عمر اور کچھ دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔ عکرمہ بن عمار نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک میں فرمایا ان اللہ تعالیٰ حرم المتعة بالطلاق والنکاح والعدۃ والسمیاء۔

اللہ تعالیٰ نے طلاق، نکاح، عدت اور میراث کے احکامات بھیج کر منفعہ کو حرام کر دیا ہے۔ عبد الواحد بن زبائون نے ابو عیسٰی سے روایت کی، انہیں ایاس بن سلمہ بن الاکوع نے اپنے والد حضرت سلمہ بن الاکوع سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ ادطاس کے سال منفعہ کی اجازت دے دی تھی پھر اس سے منع فرما دیا۔

میں عبد الباقی بن القانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل المجبی نے، انہیں محمد بن جعفر بن موسیٰ نے، انہیں محمد بن الحسن نے، انہیں امام ابو حنیفہ نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے دن عورتوں کے ساتھ منفعہ

سے منع فرمایا تھا۔ حالانکہ ہم شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول ”وما کننا مسافحین“ (ہم لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے) کئی احتمالات رکھتا ہے۔ اول یہ کہ جس وقت منع کی اباحت ہوئی اس وقت بھی لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔ یعنی اگر اس کی اباحت نہ بھی ہوتی تو پھر بھی لوگ شہوت رانی نہ کرتے اس کے ذریعے ان لوگوں کے قول کی تردید ہو گئی کہ اس کی اباحت ضرورت کے تحت ہوئی تھی جس طرح مردار اور خون کی اباحت تھی اور پھر اس سے روک دیا گیا۔

دوم یہ کہ منع کی نہی آنے کے بعد لوگ ایسا سرگزنہ کرنے کہ ان کا شمار شہوت رانی کرنے والوں میں ہو جائے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لوگ اباحت کی حالت میں بھی منع کے ذریعے جنسی آسودگی حاصل کرنے کے روادار نہیں تھے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں مسدد نے، انہیں عبد الوارث نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے زہری سے کہ انہوں نے کہا: ”ہم لوگ حضرت عمر بن عبد العزیز کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور عورتوں کے ساتھ منع کرنے کے مسئلے پر گفتگو ہو رہی تھی۔

ایک شخص جس کا نام ربیع بن سبرہ تھا کہنے لگا ”میں اپنے والد کے متعلق یہ گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے یہ روایت بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر متعہ سے لوگوں کو روک دیا تھا۔“

عبد العزیز بن الربیع بن سبرہ نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ نہی کا حکم فتح مکہ کے سال دیا گیا تھا۔ اسماعیل بن عیاش نے عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اسی طرح کی روایت کی ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے سال پیش آیا تھا۔

انس بن عیاض المیثقی نے عبد العزیز بن عمرو سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اس قسم کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ نہی کا حکم حجۃ الوداع کے موقع پر دیا گیا تھا۔

متعہ کی تحریم میں راویوں کا اختلاف نہیں ہے، البتہ تحریم کی تاریخ میں اختلاف ہے، اس لیے تاریخ کا معاملہ ساقط ہو گیا اور یوں سمجھ لیا گیا کہ تحریم تاریخ کے بغیر وارد ہوئی ہے اور راویوں کے

اتفاق کی بنا پر تحریم ثابت ہو گئی۔

امام ابو حنیفہ نے زہری سے، انہوں نے محمد بن عبد اللہ سے، انہوں نے سبرہ جہنی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے منع کرنے سے منع فرما دیا۔

ہمیں عبد الباقی بن فافع نے روایت بیان کی، انہیں ابن ناجیہ نے، انہیں محمد بن مسلم زازی نے، انہیں عمر بن ابی سلمہ نے، انہیں صدقہ نے عبید اللہ بن علی سے، انہوں نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے، ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ساتھ وہ عورتیں بھی چلی پڑیں جن سے ہم نے منع کیا تھا، اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”یہ عورتیں قیامت تک کے لیے حرام ہیں“

اگر یہ کہا جائے کہ یہ متضاد روایتیں ہیں اس لیے کہ سبرہ جہنی کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع میں لوگوں کے لیے منع مباح کر دیا تھا اور بعض کا قول ہے کہ فتح مکہ کے سال ایسا ہوا تھا، جبکہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ میں اس کی تحریم کر دی تھی، حالانکہ خیبر کی جنگ فتح مکہ سے پہلے ہوئی تھی۔ ایک قول ہے کہ یہ تحریم حجة الوداع کے موقع پر ہوئی تھی اب یہ فتح مکہ کے سال یا حجة الوداع کے موقع پر کس طرح مباح ہو سکتی تھی جبکہ اس کی تحریم اس سے قبل ہی غزوہ خیبر کے سال ہو چکی تھی، اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔

اول یہ کہ سبرہ کی روایت کی تاریخ مختلف فیہ ہے۔ بعض کا قول ہے یہ فتح مکہ کا سال تھا بعض کا کہنا ہے کہ یہ حجة الوداع کا موقع تھا۔ ان دونوں روایتوں میں یہ کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں منع کو مباح کر دیا تھا پھر اسے حرام کر دیا۔

جب تاریخ کے متعلق راویوں میں اختلاف ہو گیا تو یہ ساقط ہو گئی اور روایت تاریخ کے بغیر وارد سمجھ لی گئی۔ اس لیے یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے متضاد نہیں رہی جس کی تاریخ کے متعلق دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ کے موقع پر اسے حرام کر دیا تھا۔

دوم یہ ممکن ہے کہ آپ نے جنگ خیبر کے موقع پر اسے حرام کر دیا ہو پھر حجة الوداع یا فتح کے موقع پر اس کی اباحت کا حکم دے دیا ہو اور پھر تحریم کا حکم نافذ کر دیا ہو۔ اس طرح حضرت

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مذکورہ تحریم سبہ جہنی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اور پھر یہ اباحت سبہ ہی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اس لیے کہ ایسا ہونا ممنوع نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حاتم سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے، ہمارے ساتھ یوہیاں نہیں تھیں۔ ہم نے آپ سے فوطے نکلوانے یعنی نامرد بن جانے کی اجازت چاہی لیکن آپ نے ہمیں اس سے روک دیا اور ایک کپڑے کے بدلے محدود مدت تک کے لیے نکاح کی اجازت دے دی پھر فرمایا (لَا تُحَدِّثُوا حَبِيبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ)۔

ان پاکیزہ چیزوں کو حرام نہ کرو جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے حلال کر دیا ہے) اس سوال کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہی تو وہ متعہ ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرمایا ہے میں حرام قرار دیا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا۔

ہم اس سے انکار نہیں کرتے کہ ایک وقت متعہ کی اباحت تھی پھر اس کی حرمت ہوگئی۔ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں تاریخ کا ذکر نہیں ہے اس لیے ممانعت پر منتقل روایات اس روایت کو بے اثر کر دیں گی کیونکہ ان روایات میں اباحت کے بعد ممانعت کا ذکر ہے۔ اگر ان روایات اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کو مساوی مان لیں پھر بھی ممانعت کی روایات اولیٰ ہوں گی جیسا کہ ہم کئی جگہوں پر اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔ متعہ کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی تھی تو اس میں احتمال ہے کہ آپ نے اس سے فوطے نکلوا کر نامرد بن جانے اور مباح نکاح کو حرام کر لینے کی نہی مراد لی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے متعہ مراد ہو اور یہ زمانہ متعہ کی اباحت کا زمانہ ہو۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ طلاق، عدت اور میراث کے احکام کی بنا پر متعہ کی اباحت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کو اس کا علم تھا کہ یہ ایک وقت مباح تھا۔ اب اگر اس کی اباحت بحالہ باقی رہتی تو اس کی روایت بڑے وسیع پیمانے پر تواتر کی شکل ہوتی کیونکہ عام طور پر اس روایت کی ضرورت موجود تھی اور تمام لوگوں کو اس کا اسی طرح علم تھا جس طرح شروع میں تھا اور پھر اس کی تحریم پر صحابہ کرام کا اجماع نہ ہوتا۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کو اس کی اباحت سے انکار ہے بلکہ وہ اس کی ممانعت کے قائل ہیں حالانکہ ان سب کو ابتدا سے اس کی اباحت کا علم تھا تو ہمارے لیے یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ اباحت کے بعد پھر ممانعت ہو گئی تھی۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جب نکاح کی اباحت قائم رہی تو اس کی اباحت کے متعلق ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہوا۔ اور یہ تو واضح ہے کہ اگر متعہ کی اباحت ہوئی تو اس سے ان کو اتنا ہی سابقہ پڑتا جتنا کہ نکاح سے پڑا تھا اور اس صورت میں یہ ضروری ہوتا کہ متعہ کی اباحت کے باقی رہ جانے کے متعلق اس کثرت سے روایات ہوں کہ اصول روایت کے مطابق یہ حد استفاضہ کو پہنچ جائیں۔

متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کا رجوع -

جیکہ ہمیں حضرت ابن عباسؓ کے سوا اور کسی صحابی کے متعلق یہ علم نہیں کہ انہوں نے متعہ کی اباحت کی کھلم کھلا بات کی ہو اور اس کی تحریم کے متعلق صحابہ کرام سے تو اثر کے ساتھ نقل ہونے والی روایتوں سے آگاہ ہونے کے بعد حضرت ابن عباسؓ نے بھی اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

یہی بات یح صرف یعنی سونے چاندی کی خرید و فروخت کے متعلق بھی پیدا ہوئی تھی کہ آپ ایک درہم کے بدلے دو درہم کی نقد خرید و فروخت کی اباحت کے قائل تھے لیکن جب آپ کو یہ یقین ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی تحریم کے متعلق آپ کے پاس ہر طرف سے متواتر روایتیں پہنچیں تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر کے جمہور صحابہ کا قول اختیار کر لیا۔ ٹھیک یہی صورت متعہ کے متعلق بھی پیش آئی تھی۔ صحابہ کرام کو متعہ کی اباحت کے منسوخ ہو جانے کی خبر تھی اس پر حضرت عمرؓ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خطبے کے دوران فرمایا تھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے متعہ جائز تھے لیکن اب میں ان سے روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں" ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں "اگر تمھاری طرف سے اس طرف قدم اٹھتے تو میں سنگسار کر دیتا۔ آپ کی اس بات کی کسی نے تردید نہیں کی خاص طور پر جبکہ سامعین کو حضرت عمرؓ کی زبانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اس کی اباحت کی اطلاعات بھی دے دی گئی تھی۔

صحابہ کرام کی طرف سے اس قول کی تردید نہ ہونے کی دو میں سے ایک وجہ تو سکتی ہے یا تو یہ کہ انہیں اس کی اباحت کا علم تھا لیکن حضرت عمرؓ کی وجہ سے ممانعت کے اس قول میں وہ سب ان کے ساتھ ہو گئے تھے۔

صحابہ کرام کے بارے میں اس کا تصور بھی بعید ہے کیونکہ یہ رویہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی کھلم کھلا خلاف ورزی کا موجب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کی شان میں یہ فرمایا ہے کہ زمین میں پیدا ہونے والی تمام امتوں میں ان کی جماعت سب سے بہتر ہے، یہ نیکی کا حکم کرنے اور برائی سے روکتے ہیں اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی مخالفت پر ان حضرات کا اکٹھا ہو جانا امر محال ہے اور بعید از قیاس بات ہے اور اس لیے بھی کہ یہ رویہ طرز عمل کفر تک پہنچانے والا ہے اور اسلام سے اپنا ناٹھ توڑ لینے کا موجب ہے کیونکہ جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ کے اباحت کا حکم دیا تھا پھر وہ اس کے منسوخ ہو جانے کے متعلق کچھ جانے بغیر اس کی ممانعت کا حکم جاری کر دے تو ایسا شخص ملت سے ہی خارج ہے۔ اسی بنا پر ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ صحابہ کرام کو اباحت کے بعد اس کی ممانعت کے بارے میں علم ہو چکا تھا اس لیے انہوں نے حضرت عمرؓ کے قول کی تردید نہیں کی۔ اگر حضرت عمرؓ کی کہی ہوئی بات غلط ہوتی اور صحابہ کرام کے نزدیک اس کا نسخ ثابت نہ ہوتا تو وہ حضرت عمرؓ کی تردید کیے بغیر انہیں جانے نہ دیتے۔

بہی وہ بات ہے جو منہ کے نسخ پر صحابہ کرام کے اجماع کی دلیل کے طور پر ہمارے سامنے آئی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مباح کی ہوئی چیز کو نسخ کے علم کے بغیر حرام قرار دے کر اس کی ممانعت کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

حرمتِ منہ پر عقلی دلیل

عقلی طور پر اس کی تحریم پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ عقد نکاح سے اگرچہ منافع بضع مباح ہو جاتے ہیں لیکن عقد نکاح کی بنا پر ان منافع کے استحقاق کی وہی حیثیت ہے جو اعیان یعنی اشیا کی ملکیت میں عقود کی ہے۔ نیز یہ کہ عقد نکاح اجارے کے عقود سے مختلف ہے جن میں اعیان کے منافع پیش نظر ہوتے ہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عقد نکاح اس وقت درست ہوتا ہے جب اس میں کسی خاص مدت کی شرط نہ ہو اس کے برعکس اجارے کے عقود اس وقت درست ہوتے ہیں جب ان کی مدت معلوم ہو یا کام کی نوعیت معلوم ہو۔ اب جبکہ منافع بضع کے عقد کا حکم بیوع کے عقود یا اعیان پر ہونے والے ان جیسے عقود کے مشابہ قرار پایا تو اس حکم کا وقت کی شرط کے ساتھ نافذ العمل

ہونا درست نہیں ہوگا۔

جس طرح مملوکہ اشیاء میں تملیک کا عمل خاص وقت تک کے لیے نہیں ہوتا۔ اس لیے جب منافع بضع کے عقد میں توقیت پائی جائے گی اور ایک خاص وقت کی شرط لگا دی جائے گی تو یہ عقد عقد نکاح نہیں بن سکے گا اور پھر اس کے ذریعے بضع کو اپنے لیے مباح کر لینا درست نہیں ہوگا۔ جس طرح ملکیت کی توقیت کی شرط کے ساتھ عقد بیع درست نہیں ہوتا۔

ہبہ کی تمام صورتوں اور صدقات کی شکلوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے کسی عقد کے ذریعے ایک خاص وقت تک کے لیے ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اب منافع بضع چونکہ اعیان مملوکہ جیسی کیفیت کے حامل ہیں اس لیے ان میں بھی توقیت درست نہیں ہوتی۔

متنع کی اباحت کے قائلین اپنے حق میں یہ استدلال پیش کر سکتے ہیں کہ کم از کم اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متنع ایک زمانے میں مباح تھا پھر اس کی ممانعت کے متعلق اختلاف رائے ہو گیا۔ اس لیے ہم تو متفق علیہ امر پر جسے رہیں گے اور اختلاف کی وجہ سے اس سے دست بردار نہیں ہوں گے۔

انہیں یہ جواب دیا جائے گا کہ جن روایات کی بنا پر متنع کی اباحت کا ثبوت ملتا ہے ان ہی روایات میں اس کی ممانعت کی بات بھی موجود ہے کیونکہ جس روایت میں متنع کی اباحت کا ذکر ہے اسی روایت میں اس کی ممانعت بھی مذکور ہے۔ اس لیے جس بنا پر اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے اسی بنا پر اس کی ممانعت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اگر ممانعت ثابت نہیں ہو سکتی تو اباحت بھی ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ جس جہت سے اباحت کا ثبوت ہے اسی جہت سے ممانعت کا بھی ثبوت ہے۔

نیز یہ کہنا کہ کسی بات پر اگر ہمارا اتفاق ہو جائے تو اس کے متعلق اختلاف رائے پیدا ہو جانے پر ہم اس اختلاف کی وجہ سے اجماع کا دامن نہیں چھوڑیں گے۔ ایک فاسد قول ہے اس لیے کہ جس نکتے میں اختلاف ہے اس پر اجماع نہیں ہے۔ جب سرے سے اجماع ہی نہیں ہوا تو اس صورت میں قائل کے دعوے کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے کسی دلالت کا قیام ضروری ہو گیا۔

اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی چیز کا ایک وقت میں مباح ہونا اس کی اباحت کی بقاء کا موجب نہیں ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو جس میں نسخ کا ورود ممکن ہو اور ہم نے کتاب و سنت اور

اجماع سلف سے اباحت کے بعد اس کی ممانعت پر دلیل قائم کر دی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متنعہ اور اس کی تحريم کے حکم کے متعلق ہم نے جو کچھ بیان کر دیا ہے اس کے ذریعے ہر اس شخص تک اس مسئلے کی حقیقت کا ابلاغ ہو گیا ہے جو اپنے نفس کا خیر خواہ ہو۔ اس مسئلے کے متعلق صدر اول میں کوئی اختلاف رائے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اس کے باوجود فقہار اصصار کا اس کی تحريم پر مکمل اتفاق ہے اور کسی قسم کا اختلاف رائے ہمیں فقہار کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے کہ ایک شخص چند دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دس دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو اس کا یہ عقد باطل ہوگا۔ اور دونوں کا سرے سے نکاح ہی نہیں ہوگا۔ زفر کا قول ہے کہ نکاح جائز اور شرط باطل ہوگی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب مرد کسی عورت سے نکاح کر لے لیکن اس کی نیت شروع ہی سے طلاق دینے کی ہو تو اگرچہ ظاہری طور پر اس عقد میں کوئی شرط نہیں ہے پھر بھی ایسے نکاح میں خیر کا پہلو نہیں ہے اس لیے یہ متنعہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات اور امام زفر کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد نکاح متنعہ کے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ ”میں تجھ سے دس روز کے لیے متنعہ کرتا ہوں“ تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔

اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس عورت سے چند دنوں کے لیے لفظ نکاح کے ذریعے عقد کر لے مثلاً یوں کہے ”میں دس دنوں کے لیے تجھے عقد زوجیت میں لیتا یعنی نکاح کرتا ہوں“ زفر نے اسے نکاح قرار دیا ہے اور دس روز کی شرط کو باطل ٹھہرایا ہے اس لیے کہ نکاح کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں مثلاً یوں کہے ”میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا“ اس صورت میں نکاح درست ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

ان حضرات اور امام زفر کے مابین صرف اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا درج بالا صورت نکاح ہے یا متنعہ۔ جمہور کے نزدیک یہ متنعہ ہے نکاح نہیں ہے۔ جمہور کے اس قول کی کہ ایک مدت تک کے لیے نکاح متنعہ ہوتا ہے۔ اگرچہ لفظ میں متنعہ کا ذکر نہ بھی موجود ہو۔ صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالحق بن قانع نے بیان کی، انہیں اسحاق

بن حسن بن میمون نے، انہیں ابو نعیم نے، انہیں عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز نے ربیع بن سبرہ جہنی سے کہ انہیں ان کے والد سبرہ نے بتایا تھا کہ لوگ حجتہ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ اپنے اپنے گھروں سے چلی پڑے اور عسکان میں پڑاؤ کیا۔ روایت کے اگلے حصے میں حضرت سبرہ بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو طواف کر کے احرام کھول دینے کا حکم دیا البتہ جو لوگ اپنے ساتھ قربانی کے جانور لے گئے تھے انہیں اس کی اجازت نہیں ملی۔ ہم لوگ جب احرام کھول چکے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے استمتاع کر لو۔

ہمارے نزدیک استمتاع نکاح کرنے کو کہتے ہیں۔ ہم نے یہ تجویز عورتوں کے سامنے پیش کی تو انہوں نے اس شرط پر اسے منظور کیا کہ ہم اس کے لیے مدت مقرر کر دیں۔ ہم نے اس بات کا ذکر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا ایسا ہی کر لو۔ اس کے بعد میں اور میرا چچا زاد بھائی ہم دونوں اس مقصد کے لیے نکل پڑے، میں اس کے مقابلے میں زیادہ جوان تھا، میرے پاس ایک یمنی چادر تھی اور اس کے پاس بھی ایک یمنی چادر تھی۔ جب ہم ایک عورت کے پاس آئے تو اسے میری جوانی اور میرے چچا زاد بھائی کی چادر پسند آگئی۔ کہنے لگی: "ایک چادر تو دوسری چادر کی طرح ہے لیکن یہ زیادہ جوان ہے" اشارہ میری طرف تھا۔ چنانچہ میرے اور اس عورت کے درمیان دس دنوں کی مدت طے ہو گئی۔ میں نے اس کے ساتھ ایک رات گزار لی۔ صبح کے وقت جب میں مسجد میں گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منام ابراہیم اور رکن کے درمیان ایستادہ پایا۔ آپ اس وقت فرما رہے تھے: "لوگو! میں نے تمہیں ان عورتوں سے استمتاع کی اجازت دے دی تھی لیکن سنو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لیے اسے حرام کر دیا ہے۔ اس لیے طے شدہ شرطوں کے مطابق ان سے استمتاع کا اگر کوئی حصہ باقی رہ بھی گیا ہے تو بھی انہیں چھوڑ دو اور علیحدگی اختیار کر لو اور جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو"۔

اس روایت میں حضرت سبرہ نے بتایا کہ استمتاع نکاح کو کہتے ہیں اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں مدت مقرر کرنے کی رخصت دے دی تھی اور اس اباحت کے بعد پھر اس سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک خاص مدت کے لیے نکاح کرنا منع کہلاتا ہے۔

اس پر اسماعیل بن ابی خالد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے قیس بن ابی حاتم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے نقل کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں۔ ہم نے جب آپ سے عرض کیا فوطے نکلوا کر نامرد بن جائیں تو آپ نے اس سے منع فرما دیا اور ایک مدت تک کے لیے ایک کپڑے کے بدلے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ آپ نے اس وقت یہ آیت بھی تلاوت فرمائی تھی (لَا تَحْذَرُوا الْهَيْبَاتِ مَا أُجِلَّ لَكُمْ) حضرت ابن مسعود نے یہ بھی بتایا کہ منع ایک محدود مدت تک کے لیے نکاح کا نام تھا۔

اس پر حضرت جابر کی یہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے۔ اس روایت کی سند منع کے باب میں بیان ہو چکی ہے۔ اس روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے جو چاہتا سہل کر دینا تھا اب تم لوگ حج اور عمرے کی اسی طرح تکمیل کرو جس طرح اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں سے نکاح کرنے سے پرہیز کرو۔ سنو! میرے پاس اگر کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک محدود مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیا ہو گا تو میں اسے سگسا کر دوں گا“

حضرت عمرؓ نے یہ بتایا کہ ایک محدود مدت کے لیے نکاح منع ہوتا ہے۔ جب ایسے نکاح کے لیے منع کا اسم ثابت ہو گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع سے روک دیا ہے تو اس میں محدود مدت کے لیے نکاح بھی شامل ہو گیا۔ کیونکہ ایسا نکاح اس اسم کے تحت داخل ہے۔ نیز جب منع نفع قلیل کے لیے اسم ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (اسْمًا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ) یہ دنیاوی زندگی نفع قلیل کے سوا کچھ نہیں یعنی یہ دنیاوی زندگی نفع قلیل کا نام ہے۔ نیز طلاق کے بعد شوہر پر واجب ہونے والی چیز کو اپنے قول (حَمَعُوهُنَّ) سے منع کا نام دیا۔ ایک جگہ اور ارشاد ہے (وَلَوْلَا طَلَقَاتٍ مَتَاعٌ بِالْمَعْدُودَةِ) طلاق پانے والی عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے۔ اسے متاع یعنی نفع قلیل اس لیے کہا کہ یہ مہر سے کم ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس چیز پر منع یا متاع کے اسم کا اطلاق ہوا ہے اس میں اس کے ذریعے تغلیل مراد لی گئی ہے اور یہ کہ عقد جس چیز کا مقتضی اور موجب ہے یہ منع اس کے مقابلہ میں بہت معمولی ہے طلاق کے بعد جو چیز دی جاتی ہے اور جس کا نفس عقد نکاح

موجب نہیں ہوتا۔ اس کا نام متعہ یا متاع اس لیے رکھا گیا کہ یہ اس مہر کے مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے جس کا عقد نکاح کے ساتھ عورت کو حق حاصل ہو جاتا ہے۔

نکاح موقت کو اس لیے متعہ کا نام دیا گیا کہ عقد نکاح کا منقضي یہ ہوتا ہے کہ یہ اس وقت تک باقی رہے جب تک موت یا علیحدگی کا موجب بننے والا کوئی واقعہ پیش نہ آجائے اس کے مقابلے میں نکاح موقت یعنی متعہ میں مدت بھی مختصر ہوتی ہے اور ارتفاع بھی قلیل ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر نکاح میں توقیت کی شرط لگا دی جائے تو خواہ الفاظ میں متعہ کا ذکر ہو یا نکاح کا دونوں صورتوں پر متعہ کے اطلاق کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں کو متعہ کا مفہوم ان وجوہات کی بنا پر شامل ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے کہ دس دن کی مدت کے لیے عقد نکاح کرنے والا انسان اس عقد کو یا تو شرط کے مطابق موقتاً قرار دے گا یا شرط باطل کر کے اس کی توقیت ختم کر دے گا اور اسے مؤبد قرار دے گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ متعہ ہوگی اور اس میں سب کا اتفاق ہوگا لیکن دوسری صورت میں اس کا اسے مؤبد قرار دینا اس لیے درست نہیں ہوگا کہ وقت گزر جانے کے بعد عقد یا قی نہیں رہے گا اور اس صورت میں بضع کو اپنے لیے عقد کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہوگا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص غلے کا ایک ڈھیر اس شرط پر خریدتا ہے کہ اس کی مقدار دس قفیز (غلہ ناپنے کا ایک پیمانہ) ہے یا وہ شخص اس ڈھیر کے مالک سے یوں کہے: ”میں تم سے غلے کے اس ڈھیر میں سے دس قفیز خریدتا ہوں“ تو ان دونوں صورتوں میں یہ عقد بیع صرف دس قفیز پر واقع ہوگا اس سے زائد غلہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے دس دنوں کے لیے عقد نکاح کر لیا تو دس دنوں کے بعد ان دونوں کے درمیان عقد نکاح باقی نہیں رہے گا اس لیے اس مدت کے بعد سابقہ عقد کی بنا پر بضع کو اپنے لیے مباح قرار دینے کا اقدام اس کے لیے جائز نہیں ہوگا وہ اسے موقت بھی قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اس صورت میں وہ صریحاً متعہ ہوگا اس لیے درج بالا دوسری صورت میں بھی عقد کا افساد لازم ہو گیا۔

تاہم یہ صورت نکاح کرنے والے کے نکاح کی اس صورت کی طرح نہیں ہے جس میں

وہ یہ کہے کہ ”میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا، اس صورت میں نکاح درست ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ زہرِ بخت صورت میں نکاح کا عقد ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کیا گیا ہے۔ لیکن اس نے طلاق کے ذریعے اس عقد کو ختم کرنے کی شرط لگا دی ہے۔“

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے تو نکاح باقی رہے گا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عقد نکاح کا وقوع ہمیشہ باقی رہنے کے لیے ہوا ہے صرف طلاق کے ساتھ اسے ختم کر دینے کی شرط لگائی گئی ہے یہ شرط فاسد ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ شرطیں نکاح کو فاسد نہیں کر سکتیں اس لیے شرط باطل ہو جائے گی اور عقد درست ہو جائے گا۔

لیکن دس دنوں کے لیے نکاح کی یہ صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے بعد کے ایام میں عقد باقی نہیں رہے گا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص دس دن کے لیے کوئی گھر کرایے پر لینا ہے تو اس کا یہ عقد اجارہ دس دنوں کے لیے ہو گا اور بعد کے ایام میں عقد کا کوئی وجود نہیں ہو گا۔ اگر دس دن گزر جانے کے بعد وہ گھر خالی نہیں کرے گا تو وہ غاصب قرار پائے گا اور عقد اجارہ سے ہٹ کر سکونت پذیر شمار ہو گا۔ اس پر زائد دنوں کا کوئی کرایہ بھی عائد نہیں ہو گا۔ اگر مالک مکان کرایہ دار سے یہ کہے کہ ”میں تمہیں مکان اس شرط پر کرایہ پر دیتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد میں اس عقد کو فسخ کر دوں گا تو یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے فاسد ہو جائے گا اور دس یا اس سے زائد دن سکونت پذیر رہنے کی بنا پر کرایہ دار پر وہ کرایہ لازم ہو گا جو اس جیسے مکان کا ہو سکتا ہے۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے کہ اگر دس دنوں کے لیے کیا گیا ہو تو ان دنوں کے گزر جانے کے بعد کسی عقد کا وجود باقی نہیں رہے گا۔“

مشروط نکاح کے لیے کیا حکم ہے

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ ”میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تجھے دس دن کے بعد طلاق ہو جائے گی۔“ تو ایسی صورت میں یہ نکاح موقت ہو گا کیونکہ دس دن گزر جانے کے بعد یہ باطل ہو جائے گا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا صورت نکاح موقت کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ نکاح مؤبد کی صورت ہے۔ اس نے تو اسے طلاق کے ذریعے ختم کیا ہے۔

عقد کے ساتھ طلاق کے ذکر اور مدت گزر جانے کے بعد طلاق دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ نکاح تو بنیادی طور پر موتید ہوا تھا شوہر نے آنے والے زمانے میں اس پر طلاق واقع کر دی اس لیے عقد کی یہ صورت توقیت نکاح کی موجب نہیں بنتی ہے۔

قول باری ہے (كَانَتْ هُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيضَةً) اس کے معنی ہیں مہر ادا کر دو۔ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا کیونکہ بضع کے منافع کا بدلہ ہے۔ اس سے مہر مراد ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مہر کا ان لوگوں کے لیے ذکر کیا ہے جو نکاح کے ذریعے محسن بن جانے والے ہوں۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا ذَلَّلَ بِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) یا جس طرح یہ ارشاد ہے (فَإِنْ كُنَّ هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ ذَاتُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ)

اللہ تعالیٰ نے نکاح کے ذکر کے بعد احسان کا ذکر فرمایا اور مہر کو اجر کا نام دیا اور (فَرِيضَةً) کا لفظ مہر کے وجوب کی تاکید اور اس کی ادائیگی کے متعلق وہم و گمان کا اسقاط ہے کیونکہ فرض وہ ہونا ہے جو ایجاب کے سب سے اونچے مقام پر ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مہر میں اضافہ کر دینا

اللہ تعالیٰ نے مہر کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَوَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِضَةِ)۔ البتہ مہر کی قرار داد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

یہاں ”الفریضۃ“ مہر مقرر ہو جانے اور اس کی مفاد متعین ہو جانے کے معنوں میں ہے۔ جس طرح میراث اور زکوٰۃ میں مقررہ حصوں اور نصابوں کو فرائض کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم نے گوشۂ البواب میں اس کی وضاحت کر دی۔

مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد مہر کی مقدار مقرر ہونے کے بعد باہمی رضامندی سے اس میں کمی یا اس کی ادائیگی میں تاخیر یا پوری مقدار کا مہیہ ہے اس آیت میں مقدار میں اضافے پر دلالت موجود ہے کیونکہ قول باری ہے (فِيمَا تَوَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِضَةِ) آیت کے الفاظ میں اضافے، کمی، تاخیر اور برابر (برى الذمہ کر دینے کے معنوں کے لیے عموم ہے بلکہ دوسرے معانی کی بہ نسبت اضافے کے معنوں کے ساتھ زیادہ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے عموم کو طرفین کی باہمی رضامندی کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقدار میں کمی، ادائیگی میں تاخیر اور بری الذمہ قرار دینے کے سلسلے میں مرد کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوتی جبکہ اضافے کی تجویز میاں بیوی دونوں کے لیے قابل قبول ہونے کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عموم کو صرف تاخیر، کمی اور برابر کے معنوں تک محدود کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ الفاظ کا عموم ان تمام معانی کا متقاضی ہے اس لیے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

نیز درج بالا تین امور کے اندر اسے منحصر کر دینے کی صورت میں میاں بیوی دونوں کی رضامندی

کے ذکر اور ان دونوں کی طرف اس کی نسبت کا فائدہ ساقط ہو جائے گا جبکہ لفظ کے حکم کو ساقط کرنا اور اسے اس طرح منحصر کر دینا جس سے اس کا وجود اور عدم برابر ہو جائے کسی طرح درست نہیں ہوتا۔

مہر میں اضافے پر اختلافِ ائمہ

مہر میں اضافے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ نکاح کے بعد مہر میں اضافہ جائز ہے۔ اور اگر شوہر کی موت واقع ہو جائے یا مہبستری ہو جائے تو یہ اضافہ برقرار رہے گا لیکن اگر دخول یعنی مہبستری سے قبل ہی طلاق ہو جائے تو یہ اضافہ باطل ہو جائے گا اور اسے عقد نکاح میں مقرر شدہ مقدار کا نصف ملے گا۔

زفر بن الہذیل اور امام شافعی کا قول ہے کہ اضافے کی حیثیت نئے سرے سے کے ہوئے مہر کی ہوگی جب عورت اس پر قبضہ کر لے گی تو ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق یہ اضافہ درست ہو جائے گا اور اگر قبضہ نہیں کرے گی تو یہ باطل ہو جائے گا۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ اضافہ درست ہوتا ہے اگر دخول سے پہلے ہی مرد طلاق دے دے گا تو اضافی مہر کا نصف حصہ اسے لوٹ آئے گا۔ اس اضافے کی حیثیت اس مال کی ہوتی ہے جو مرد نے بیوی کو مہر کر دیا ہو اس کا وجود مرد کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی ذمہ داری بھی اس پر ہوتی ہے اس لیے اس پر عورت کے قابض ہو جانے سے قبل اگر مرد کی وفات ہو جائے تو اسے اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ ایک عطیہ مخفا جس پر قبضہ نہیں ہو سکا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے مہر میں اضافے کے جواز پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے۔ اس کے جواز پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح پر ان دونوں کی ملکیت ہوتی ہے یعنی دونوں اس میں تصرف کے مالک ہوتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ مرد کے لیے عورت سے بضع کے عوض خلع کر لینا جائز ہے۔ اس صورت میں وہ عورت سے بضع کا بدلہ وصول کرے گا اس طرح یہ دونوں بضع میں تصرف کے مالک قرار پائیں گے جب عقد نکاح ان کی ملکیت میں داخل ہوتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں اضافہ بھی جائز ہو جائے جس

طرح عقد نکاح کی ابتدا میں اس حیثیت سے اضافہ جائز تھا کہ یہ دونوں عقد کے مالک تھے کیونکہ ملکیت تصرف کا دوسرا نام ہے اور عقد میں ان دونوں کا تصرف جائز ہے۔

اضافے کے جو اثر پہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت زائد مہر پر قبضہ کر لے تو سب کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہو جائے گا۔ عورت کے قبضے میں اسے دینے کے بعد اس کی حیثیت یا تو نئے سرے سے کیے جانے والے ہمہ کی ہوگی جیسا کہ زفر اور امام شافعی کا قول ہے، یا مہر میں اضافے کی ہوگی جو عقد نکاح کو بعد میں لاحق ہو گیا تھا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اسے نئے سرے سے کیا جانے والا مہر قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ میاں بیوی دونوں نے اس حیثیت سے اسے قبول نہیں کیا تھا۔ کہ یہ مہر ہے بلکہ انہوں نے اسے اپنے ادھر اس حیثیت سے واجب کر لیا تھا کہ یہ بضع کا بدل ہے۔ جو بعد میں عقد نکاح کو لاحق ہو گیا تھا۔

اس صورت میں ہمارے لیے ان دونوں پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہوگا جسے انہوں نے اپنے اوپر خود لازم نہیں کیا تھا کیونکہ قول باری ہے (أَوْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَالْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المسلمون عند شروطهم) مسلمان اپنی شرطوں کی پاسداری کرتے ہیں) اس لیے جب میاں بیوی اپنے درمیان ایک عقد طے کر لیں تو ہمارے لیے ان پر اس کے سوا کوئی اور عقد لازم کر دینا درست نہیں ہوگا کیونکہ ان پر کوئی اور عقد لازم کرنے سے وہ عقد پورا نہیں ہو سکے گا جو انہوں نے خود کیا تھا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المسلمون عند شروطهم) شرط پوری کرنے کا مقتضی ہے اور اصل شرط کو ساقط کر کے ان پر کسی اور چیز کو لازم کر دینا شرط پوری کرنے کے مندرجہ نہیں ہے اس طرح آیت اور سنت دونوں کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہمارے مخالف کا قول باطل ہے۔ اس بطلان کی دو وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ آیت اور سنت دونوں کا عموم عقد اور شرط کی ایجاب کا مقتضی ہے۔

دوم یہ کہ آیت اور سنت دونوں میاں بیوی کے درمیان طے شدہ عقد کے سوا ان پر کسی اور عقد یا شرط کو لازم کر دینے کے امتناع کو منتضیٰ ہیں۔ جب زائد مہر پر عورت کے قبضے کے بعد میاں بیوی پر عقد مہر لازم کر دینا باطل ہو گیا اور تملیک درست ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل بھی گئی کہ مہر میں اضافے کی جہت سے عورت اس کی مالک ہوئی تھی۔

اس اضافے کو مہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس اضافے کو مہر پر اضافہ قرار دینے کی صورت میں قبضے کی بنا پر عورت کو اس کے تاوان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بضع کا بدل ہے لیکن اسے مہر قرار دینے کی صورت میں عورت پر اس کے تاوان کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت میں دخول سے قبل طلاق ہو جانے پر اس اضافے کا سقوط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس پر طلاق کسی طرح اثر انداز نہیں ہوگی۔

جب اس اضافے کے سلسلے میں میاں بیوی عقد کی کوئی ایسی صورت اپنائیں جو تاوان کی موجب بنتی ہو تو ہمارے لیے ان پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہوگا جس میں تاوان نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین بیع کا کوئی عقد کر لیں تو ان پر مہر کا عقد لازم کرنا درست نہیں ہوگا اسی طرح اگر اقالہ یعنی عقد بیع ختم کرنا طے کر لیں تو ان پر کوئی نیا عقد بیع لازم نہیں آئے گا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ مہر میں اضافے کے عقد کی صورت میں عقد مہر کا اثبات درست نہیں ہے جب یہ مہر نہیں بن سکتا اور دوسری طرف تملیک بھی درست ہو چکی ہے تو اب یہی کہا جائے گا کہ یہ اضافہ بضع کے بدل کے طور پر مقررہ مہر کے ساتھ عقد نکاح کو ایجنٹ ہو گیا تھا۔

امام مالک کے قول کے مطابق یہ اضافہ مہر ہے اور اگر دخول سے پہلے طلاق مل جائے تو اس اضافے کا نصف مرد کو واپس ہو جائے گا۔ بظاہر امام مالک کا قول بے ربط معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ اضافہ اگر مہر ہے تو اس کا نہ عقد نکاح کے ساتھ کوئی تعلق ہے اور نہ مہر کے ساتھ اس نہ ہی اس کے کسی حصے کی واپسی میں طلاق کسی طرح اثر انداز ہو سکتی ہے اور اگر مہر میں اضافہ ہے تو موت کی بنا پر اس کا بطلان درست نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ اگر دخول سے پہلے اسے طلاق مل جائے تو اضافہ باطل ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ فی مقدار عقد نکاح میں موجود نہیں تھی بلکہ بعد میں اس کے ساتھ ملحق کر دی گئی تھی اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس اضافہ فی مقدار کی بقا عقد نکاح کی سلامتی یا تعلق زن و شو یعنی دخول پر موقوف رہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بیع میں اضافہ عقد کی بقا کی شرط پر اس کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے اور جب عقد بیع باطل ہو جاتا ہے تو اضافہ بھی باطل ہو جاتا ہے یہی حکم مہر میں اضافے کا بھی ہے۔

پہلے طلاق دے دو اور تم نے ان کے لیے مہر بھی مقرر کر دیا ہو تو تمھارے مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ملے گا کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کہ آپ کا کہنا ہے کہ سارا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور آدھے کا وجوب نئے سرے سے ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ طلاق کے بعد واجب ہونے والا نصف نئے سرے سے مہر بن جائے۔ آیت میں تو صرف مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب ہے اور یہ کسی وصف یا شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ ہم بھی نصف کے وجوب کے قائل ہیں اسی لیے ہماری اس تاویل سے آیت کی مخالفت نہیں ہوتی کہ مقدار مقرر کرنے کا نئے سرے سے وجوب اس پر محمول ہے کہ وہ مطلقہ کے لیے متعہ کا حکم رکھتا ہے۔ دخول سے قبل طلاق کی بنا پر سارا اضافی مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح اگر مہر کے تعین سے خالی ہو تو وہ مہر مثل کا موجب ہوتا ہے کیونکہ بدل کے بغیر بضع پر تصرف جائز نہیں ہوتا۔ پھر دخول سے قبل طلاق کا ورود اسے ساقط کر دیتا ہے کیونکہ عقد میں اس کا ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا۔

اسی طرح مہر میں اضافے کا چونکہ عقد میں ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا اس لیے دخول سے پہلے طلاق کی بنا پر اس کا سقوط بھی واجب ہو گیا۔ اگرچہ عقد کے ساتھ ملحق ہونے کی بنا پر یہ واجب ہو چکا تھا۔ واللہ اعلم۔

امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کے عقد میں آزاد عورت ہو تو اس کے لیے کسی لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں آزاد عورت کی اجازت یا عدم اجازت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن دہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس صورت میں آزاد عورت کو اختیار دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آزاد عورت پر لونڈی سے نکاح کی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی، پھر اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ آزاد بیوی کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس کے ساتھ رہے اور چاہے تو اس سے جدا ہو جائے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ "امام مالک سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں فرمایا: "میرا خیال ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی" اس پر سوال کیا گیا "اس شخص کو اپنے بندہ تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ محسوس ہوتا ہے" تو فرمایا "اسے کوڑے لگائے جائیں گے"، لیکن آپ نے اس کے بعد اس میں تخفیف کر دی۔

ابن القاسم نے مزید کہا: "امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی غلام کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے جبکہ آزاد عورت اس کے عقد میں پہلے سے موجود ہو تو اس صورت میں آزاد عورت کو کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ لونڈی بھی اس کی عورتوں میں شمار ہوتی ہے۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد بیوی کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کی دلیل، بشرطیکہ آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، یہ قول باری ہے (فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْ وَرَبَّاعٍ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ۔
تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان میں سے دو، دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو یا ان عورتوں کو زوجیت

لونڈیوں کے نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤِمِّنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَتَائِجِ الْمُؤِمِّنَاتِ، اور جو شخص تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتیں (محصنات) سے نکاح کر سکے اسے چاہیئے کہ تمھاری ان لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کرے جو تمھارے قبضہ میں ہوں اور مومنہ ہوں)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کا مقتضی یہ ہے کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کی عدم استطاعت کی صورت میں مسلمان لونڈیوں سے نکاح کی اباحت ہے اس لیے کہ اس میں کسے کا اختلاف نہیں ہے کہ یہاں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔ اور اس میں غیر آزاد عورتوں سے نکاح کی ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ اباحت کے ذکر کے ساتھ اس حالت کی تخصیص اس کے سوا دوسری حالتوں کی ممانعت پر دلالت نہیں کرتی۔

جس طرح کہ قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ كُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ)۔ محتاجی کے خوف سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو) اس میں ہرگز یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس حالت کے زائل ہو جانے پر اولاد کا قتل مباح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ الَّتِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْوَصَالَةِ)۔ یہ بڑھتا اور چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو) یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ سود اگر بڑھتا اور چڑھتا ہو تو اس کا کھانا مباح ہے۔

نیز قول باری ہے (وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ، اور جو شخص اللہ کے ساتھ کسی دوسرے الہ کو پکارے جس کی اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو) اس کی اس پر ہرگز دلالت نہیں ہے کہ ہم میں سے کسی کے لیے اس قول کی صحت پر کہ اللہ کے ساتھ کوئی اور الہ بھی ہے کسی دلیل اور برہان کے قیام کا جواز ہے۔

میں لاؤ جو تمہارے قبضے میں آئی ہیں)۔

اس آیت میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو وجوہ کی بنا پر دلالت موجود ہے۔ اول آیت میں علی الاطلاق تمام عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے۔ آزاد عورت یا لونڈی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ البتہ اس نکاح کا چار تک محدود رہنا ضروری ہے۔

دوم خطاب کے تسلسل میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) اور یہ بات واضح ہے کہ یہ قول افادہ حکم میں خود متکفی نہیں ہے بلکہ کسی ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ کی اسے ضرورت ہے یہ پوشیدہ لفظ وہ ہے جس کا ذکر اس خطاب میں لفظاً گزر چکا ہے یعنی عقد نکاح۔ اس طرح کلام کی عبارت یوں ہوگی ”خاعقدوا نکاحاً علی ما طاب لکم من النساء اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ“ (ان عورتوں سے عقد نکاح کر لو جو تمہیں پسند آئیں یا ان سے جو تمہارے قبضے میں آئی ہیں) کلام کی عبارت میں لفظ و طی کو پوشیدہ ماننا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں گذرا ہے۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو اختیار ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کر لے اور چاہے تو لونڈی کو عقد زوجیت میں لے آئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) میں مذکورہ اباحت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ان عورتوں سے نکاح کیا جائے جو ہمیں پسند آئیں۔

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جواز عقد کے لیے پسند کی عورتیں ہونا ضروری ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس صورت میں آیت کی حیثیت اس مجمل فقرے جیسی ہوگی جسے وضاحت اور بیان کی ضرورت ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (مَا طَابَ لَكُمْ) میں دو احتمالات ہیں۔

اول یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں ”ما مستطیعتمو“ (جیسی تمہاری پسند ہو) اس صورت میں آیت سے تنبیہ کا حکم ثابت ہو گا یعنی مرد کو اس معاملے میں اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار مل جائے گا جس طرح کوئی شخص کسی سے یہ کہے ”اجلس ما طاب لک فی ہذا الدار“ یا ”کل ما طاب لک من ہذا الطعام“ (اس گھر میں جب تک تمہیں پسند آئے بیٹھو یا اس طعام میں

اصول فقہ میں ہم نے اس امر کی وضاحت کر دی ہے اس لیے قول باری (دَمَنْ تَه
يَسْتَطِيعُ مِنْكُمْ طَوْلًا) تا آخر آیت میں صرف ان لوگوں کے لیے لونڈیوں سے نکاح کی اجازت
نہیں ہے جن کی یہ حالت ہو یعنی ان میں آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو۔
آیت میں ان لوگوں کے متعلق حکم پر اباحت یا ممانعت کی صورت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔
جنہیں آزاد عورتوں سے نکاح کی استطاعت حاصل ہو۔

لفظ ”طَوْل“ کی تشریح

طَوْل کے مفہوم کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباس
سعد بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور سدی سے یہ قول مروی ہے کہ غنی یعنی فراخی اور مقدرت کو
طَوْل کہتے ہیں۔ عطار، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی قول کے مطابق جب کوئی شخص
کسی لونڈی کی محبت میں گرفتار ہو جائے تو خوش حال ہونے کے باوجود اس لونڈی سے اسے
نکاح کر لینے کی اجازت ہے جبکہ یہ خطرہ بھی ہو کہ محبت میں اندھا ہو کر کہیں اس کے ساتھ نہ
کالانہ کر بیٹھے۔

گویا ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں طَوْل کے معنی یہ ہیں کہ لونڈی کی طرف قلبی
میلان اور دلی محبت کے ہوتے ہوئے وہ آزاد عورت سے نکاح کر کے اپنا دل اس کی طرف
نہ پھیر لے۔ چنانچہ اس خاص صورت میں ان حضرات نے لونڈی سے نکاح کی اسے اجازت
دے دی ہے۔ طَوْل میں غنی اور مقدرت کے معنوں کے ساتھ ساتھ فضل کے معنوں کا بھی
احتمال ہے۔

ارشاد باری ہے (سَيَذَرُكَ الْغَنِيُّ ذِي الطَّوْلِ)۔ سخت سزا دینے والا اور صاحب
فضل ایک قول کے مطابق اس کے معنی ’فضل والا‘ اور دوسرے قول کے مطابق ’قدرت والا‘
ہیں۔ فضل اور غنی معنی کے لحاظ سے متقارب الفاظ ہیں۔ اس لیے آیت میں مذکور لفظ طَوْل
میں غنی اور مقدرت نیز فضل اور وسعت کے معانی کا احتمال ہے۔ اگر اس لفظ کو غنی کے معنوں
میں لیا جائے گا تو اس میں دو احتمال ہوں گے۔

اول: عقد میں آزاد یعنی خاندانی عورت ہونے کی صورت میں اسے غنی حاصل ہو جاتا ہے۔
دوم: مالی لحاظ سے فراخی اور آزاد سے نکاح کی مقدرت۔ اور اگر اسے فضل کے

سے جو تمہیں پسند آئے کھاؤ) اس کلام میں مخاطب کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

دوم یہ کہ جو تمہارے لیے حلال ہو اگر آیت میں پہلی صورت مراد ہو تو اس کا مقتضی یہ ہو گا کہ مرد کو جس عورت سے چاہے نکاح کرنے کا اختیار ہے۔ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہو گا۔ اگر دوسری صورت مراد ہو تو اس فقرے کے فوراً بعد اس کا بیان قول باری (مَنْ تَزَوَّجَ ثَلَاثَ ذُرِّيَّاتٍ فَإِنَّ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدُوا أَوْ أَحَدًا أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کی صورت میں وارد ہوا ہے۔ جس کے ذریعے آیت اجمال کے درجے سے نکل کر عموم کے درجے میں پہنچ گئی ہے اور صورت حال جو بھی ہو عموم پر عمل واجب ہوتا ہے۔

اگر بالفرض آیت میں اجمال اور عموم دونوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی اسے عموم کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوتا۔ ہمارے لیے جب لفظ کے حکم پر ایک صورت میں عمل کرنا ممکن ہو تو ہم پر ایسا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر قول باری (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا ذَرَأْتُمْ لِبَنَاتِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہے اس پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے۔ (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْمُطَيَّبَاتُ، وَطَعَامُ الذِّينِ أَوْ تَوَاكِفَ بَنَاتِكُمْ وَطَعَامُكُمْ حُلٌّ لَكُمْ وَالتَّحْصِنَاتُ مِنَ الْبُغْيَانِ وَالتَّحْصِنَاتُ مِنَ الْبُغْيَانِ أَوْ تَوَاكِفَ بَنَاتِكُمْ)۔

آج تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں، اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لیے اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں خواہ وہ اہل ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی)۔

احسان کے اسم کا اطلاق اسلام اور عقد پر ہوتا ہے اس پر قول باری (فَإِذَا أُحْصِنَ) دلالت کرتا ہے۔ بعض سلف سے اس کے یہ معنی منقول ہیں ”جب وہ مسلمان ہو جائیں“ بعض کا قول ہے ”جب وہ نکاح کر لیں“ یہ بات تو واضح ہے کہ اس مقام پر اس لفظ سے نکاح کرنا مراد نہیں ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس سے مراد عفاف اور پاک دامنہ ہے اور یہ چیز آزاد عورتوں اور لونڈیوں دونوں کے لیے عموم کا حکم رکھتی ہے۔

نیز قول باری (وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الْبُغْيَانِ أَوْ تَوَاكِفَ بَنَاتِكُمْ) میں بھی کتابیہ لونڈیوں سے نکاح کے متعلق عموم ہے۔ اس پر قول باری (وَأَنْكِحُوا الْأَيَاتِي مِمَّنْ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ)

معنوں میں لیا جائے تو اس میں ارادہ غنی کا احتمال ہوگا کیونکہ فضل اس بات کو واجب کر دیتا ہے۔ اس میں دوسرا احتمال یہ ہوگا کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کے لیے اس کے دل کی کشادگی اور لونڈی کی طرف سے منہ پھیر لینا مراد ہے، اگر ایک طرف اس کے دل میں اس بات کے لیے گنجائش نہ ہو اور دوسری طرف گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں مالدار کی اور فراخی کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کی اجازت ہے۔ جیسا کہ عطار، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ آیت میں ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔

اس سلسلے میں سلف سے اختلاف رائے منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، سعید بن جبیرؓ، شعبیؓ اور مکحولؓ سے مروی ہے کہ لونڈی سے نکاح نہیں کرے البتہ اگر آزاد عورت یعنی حرہ سے نکاح کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔

مسروق اور شعبی سے منقول ہے کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی حیثیت وہی ہے جو مردار، خون اور مسور کے گوشت کی ہے کہ صرف اضطراری حالت میں ان کے استعمال کی اجازت ہے، حضرت علیؓ، ابو جعفر، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیرؓ ایک روایت کے مطابق، ابراہیم نخعی، حسن (ایک روایت کے مطابق) اور زہری سے منقول ہے ایک انسان خوشحال ہونے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔

عطار اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی لونڈی سے اننی دل بستگی ہو کہ نکاح نہ ہونے کی صورت میں اسے زنا کے ارتکاب کا خطرہ پیدا ہو جائے تو ایسی کیفیت میں وہ نکاح کرے، عطار سے یہ بھی مروی ہے کہ حرہ عقد میں ہونے ہوئے بھی وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حرہ عقد میں ہوتے ہوئے لونڈی سے کوئی نکاح نہیں کر سکتا۔ البتہ مملوک یعنی غلام کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، سعید بن المسیب اور مکحولؓ نیز دوسرے تابعین سے منقول ہے کہ آزاد عورت اگر عقد میں ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ ابراہیم کا قول ہے کہ اگر حرہ کے بطن سے کوئی بیٹا ہو تو اس صورت میں لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ ابراہیم کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عقد میں ایک آزاد عورت اور لونڈی سے نکاح کر لیا تو دونوں سے اس کا یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مسروقؓ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی حرہ سے نکاح کرے گا

اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمھارے غلام اور لونڈیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی)۔

اس میں جو عموم ہے وہ لونڈیوں سے نکاح کے جواز کا اسی طرح موجب ہے جس طرح یہ آزاد عورتوں سے نکاح کے جواز کا منقضي ہے۔ اس پر قول باری (وَلَا حَرَمٌ مِّنْهُنَّ حَتَّىٰ مِمَّنْ مَّشَرَكَةٌ وَكَوْنُ أَجْنِبَتِكُمْ) اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمھیں بھلی کیوں نہ لگے) بھی دلالت کر رہا ہے۔

یہ خطاب صرف ایسے شخص کو ممکن ہے جو آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو جس شخص کو آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت ہوگی اسے آزاد مسلمان عورت سے بھی نکاح کرنے کی استطاعت ہوگی یہ چیز اس بات کی منقضي ہے کہ آزاد مسلمان عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے بھی لونڈی سے نکاح کو لینا جائز ہے جس طرح آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے۔

عقلی طور پر بھی اس کے جواز پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک عورت سے نکاح کی استطاعت کسی دوسری عورت سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ جس طرح ایک عورت کی بیٹی کے ساتھ نکاح کی استطاعت اس کی ماں سے نکاح کو حرام نہیں کرتی یا کسی عورت سے نکاح کی قدرت اس کی بہن سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت لونڈی سے نکاح کی راہ میں حائل نہ ہو بلکہ اس بارے میں لونڈی کا معاملہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کے معاملے سے بھی زیادہ آسان ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام فقہاء امصار کے نزدیک ایک شخص کے عقد میں بیک وقت لونڈی اور آزاد عورت کا اکٹھا ہو جانا جائز ہے جبکہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کی صورت میں یہ منع ہے۔ اس لیے جب کسی عورت کی بیٹی سے نکاح کا امکان اس کی ماں سے نکاح کے لیے مانع نہیں بنتا جبکہ ان دونوں کو بیک وقت عقد میں رکھنے کا حکم آزاد عورت اور لونڈی کو بیک وقت عقد میں رکھنے کے حکم سے زیادہ شدید اور زیادہ سخت ہے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آزاد عورت سے نکاح کے امکان کا لونڈی سے نکاح کی ممانعت پر کوئی اثر نہ ہو۔

جن لوگوں کو اس سے اختلاف ہے ان کا استدلال قول باری (وَمَنْ كَرِهَ نِكَاحًا فَزَوِّجْهُ مِمَّنْ لَّا طَوْلَ

تو اس کا یہ نکاح عقد میں موجود لونڈی کے لیے طلاق متصور ہوگا ابراہیم نخعی سے ایک روایت کے مطابق لونڈی اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی اللہ یہ کہ اس کے بطن سے شوہر کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو چکا ہو۔

شعبی کا قول ہے کہ جس وقت اس میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت پیدا ہو جائے گی لونڈی کے ساتھ اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ عقد میں حرہ کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا البتہ اگر حرہ چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ پھر آزاد عورت کے لیے دو دنوں اور لونڈی کے لیے ایک دن کی باری مقرر کرے گا۔

ابو بکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک حرہ پر لونڈی کو عقد میں لے آنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حرہ کی رضامندی کے بغیر وہ ایسا کر نہیں سکتا ہے۔ عقد نکاح میں بیک وقت کتنی لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک سے زائد لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

ابراہیم، مجاہد اور زہری سے منقول ہے کہ وہ بیک وقت چار لونڈیاں نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ لونڈی سے نکاح کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف آرا کی یہ صورتیں ہیں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

فقہاء اصحاب کے درمیان بھی اس معاملے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر اس کے عقد میں حرہ نہ ہو تو وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے خواہ اسے حرہ سے نکاح کی استطاعت کیوں نہ ہو لیکن اگر اس کے عقد میں پہلے سے آزاد خاتون موجود ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر اسے لونڈی کے متعلق زنا کے ارتکاب کا خدشہ ہو تو خوشحال ہونے کے باوجود اس کے ساتھ نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام مالک، لیث بن سعد اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ طؤل سے مراد مال ہے۔

جب کسی کو آزاد خاتون سے نکاح کرنے کا طؤل حاصل ہو یعنی مالدار ہو تو وہ لونڈی سے نکاح نہ کرے اگر مال نہ ہو تو بھی لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا جب تک اسے اپنے بند تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ پیدا نہ ہو جائے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری نیز اوزاعی اور

أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ خِمَمًا مَكَكْتُ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتْلِ تَكْفِيرِ الْمُؤْمِنَاتِ
 مَا قَوْلُ بَارِي (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ) سے ہے۔

کیونکہ اس میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ آزاد عورت سے نکاح کی عدم استطاعت اور بند تقویٰ ٹوٹ جانے کا خطرہ اس لیے ان دونوں شرطوں کے وجود کے بغیر لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت درست نہیں ہوگی۔ یہ آیت آپ کی تلاوت کردہ تمام آیات پر فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں نکاح کے سلسلے میں لونڈی کا حکم بیان ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت نہیں ہے۔ آیت میں تو صرف عدم استطاعت کی صورت میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔

ہم نے جو آیات حوالے کے طور پر تلاوت کی ہیں ان میں تمام صورتوں میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔ اس لیے ان دونوں قسموں کی آیتوں میں سے کسی قسم کے اندر کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو دوسری قسم کی آیتوں کے حکم کی تخصیص کرنے والی ہو اس لیے کہ ان کا ورود اباحت کے حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

ان میں سے کسی ایک کے اندر بھی ممانعت کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ یہ آیت دوسری آیات کی تخصیص کر رہی ہے کیونکہ ان سب کا ورود ایک ہی حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ قول باری (خَمْنٌ كَثِيرٌ يُجِدُّ قَيْمًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَا فَمَنْ كُوِيَ تَطْعَ خَا طَعَامُ سِتَيْنِ مَسْكِينٍ) پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اعتلاط کریں اس کے ذمے دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

پورے سلسلہ کلام کا مقصد یہ ہے کہ ماقبل کے وجود کے ساتھ اس کا جواز ممتنع ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ کفارہ ظہار کے سلسلے میں ابتدائی طور پر ایک ملوک کو آزاد کرنا فرض قرار دیا گیا تھا اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔ لیکن ملوک موجود نہ ہونے کی صورت میں جب اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو روزوں کی طرف

منتقل کر دیا تو اس کا اقتضایہ ہو گیا کہ مملوک کی عدم موجودگی میں روزوں کے سوا اور کوئی چیز کفارہ نہ بنے پھر جب فرمایا اَحْمَنْ كَمْ يَسْتَطِيعُ فَاِجْعَلْهُمُ مِّثْلَيْنِ مِثْلِكَيْنَا تو کفارے کا حکم آیت میں مذکورہ باتوں میں اسی ترتیب سے منحصر ہو گیا جس کی آیت منقضی ہے۔

اب معترض کے پاس کوئی ایسی آیت نہیں ہے جو لونڈیوں سے نکاح کی ممانعت کرتی ہو تا کہ یہ کہا جاسکے کہ جب لونڈیوں کی اباحت کا ذکر شرط اور حالت کے ساتھ مشروط ہے تو اس شرط یا حالت کی عدم موجودگی ان کی ممانعت کی موجب ہے، اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ نکاح کی اباحت کے سلسلے میں وارد ہونے والی تمام آیتیں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتی ہیں۔

اس لیے قول باری دَرَمَنْ كَمْ يَسْتَطِيعُ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْبَلِغَ الْحُصْنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ہیں آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں لونڈیوں کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اسماعیل بن اسحاق نے اس آیت اور اس کی تفسیر میں سلف کے اختلاف آراء کا ذکر کرنے کے بعد ہمارے اصحاب کے اس مسلک کا تذکرہ کیا کہ ہمارے ہاں آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: "اس قول کا فاسد اور غلط ہونا حد سے نجاؤ کر گیا ہے۔ اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کتاب اللہ کی رو سے ممتنع ہے اس کے جواز کی صرف وہی صورت ہے جس کی اباحت کا کتاب اللہ میں ذکر ہوا ہے۔"

ابوبکر جصاص اسماعیل بن اسحاق کے اس تبصرے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ کہنا کہ "اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے" اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کے متعلق صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہم نے ان کے اقوال بھی نقل کر دیئے ہیں، اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم ان اقوال کی روایات کی اسناد کا بھی ذکر کر دیتے۔

اگر اس میں تاویل کا احتمال نہ ہوتا تو اس بارے میں سلف کی آراء مختلف نہ ہوتیں کیونکہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہوتا کہ وہ کسی آیت کی تاویل ایسے معنوں میں کرے جن کا آیت میں سرے سے احتمال ہی نہ ہو۔ سلف میں اس کے متعلق اختلاف رائے ظاہر ہو چکا تھا لیکن کسی نے کسی کی تردید نہیں کی اگر اس قول میں احتمالات نہ ہوتے اور تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو اس صورت میں اس قول کے قائلین ضرور ان لوگوں کی تردید کرتے جو اس کے قائل نہ تھے۔

جب سلف کے درمیان یہ قول شائع و ذائع تھا اور اس کے قائلین کی تردید بھی نہیں ہو رہی تھی تو ان کے اس اجتماعی رویے کی بنا پر اس میں اجتہاد کی گنجائش اور آیت میں اس تاویل کا احتمال پیدا ہو گیا جس کی مختلف صورتیں ان حضرات سے منقول ہیں۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسماعیل کا یہ کہنا غلط ہے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔

رہ گئی اسماعیل کی یہ بات کہ ”یہ کتاب اللہ کی رو سے ممنوع اور صرف اسی جہت اور صورت میں اس کی اباحت ہے جس کا ذکر کتاب اللہ میں ہوا ہے“ تو اس سے ان کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ اس کی ممانعت نص قرآنی کی بنا پر ہے یا دلیل کی بنا پر۔ اگر وہ نص قرآنی کا دعویٰ کریں تو ان سے اس کی تلاوت اور اس کے اظہار کا مطالبہ کیا جائے گا جو ظاہر ہے کہ ان کے بس کی بات نہیں اور اگر وہ دلیل کا دعویٰ کریں تو اسے پیش کرنے کا ان سے مطالبہ کیا جائے گا۔

ان کے پاس ایسی کسی دلیل کا وجود نہیں ہے۔ اس طرح ان کے کلام سے صرف یہی بات معلوم ہوتی کہ وہ جس چیز کا دعویٰ کر رہے ہیں اس کی صحت کا تین صوف ان کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ نیز اس تبصرے کے ذریعے انہوں نے فریق مخالف کے قول پر صرف تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کے قول کی تردید نہیں کر سکے ہیں البتہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس شرط اور حالت کے ساتھ نوندیوں سے نکاح کی اباحت باقی ماندہ تمام حالتوں میں اس کی ممانعت کی دلیل ہے اگر اسماعیل نے اسی طرح استدلال کیا ہے تو پھر اس دلیل کے اثبات کے لیے ایک اور دلیل کی ضرورت پیش آئے گی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ امام شافعی سے پہلے کسی نے یہ استدلال کیا ہو۔ اگر مذکورہ بالا بات دلیل ہوتی تو اس مسئلے میں صحابہ کرام اس سے استدلال کرنے میں سب سے بازی لے جاتے نیز اس طرح کے اور دوسرے مسائل جن کے متعلق نئے احکام معلوم کرنے میں ان حضرات کے درمیان آراء کا اختلاف کوئی دھمکی جھپی بات نہیں ہے جبکہ ان مسائل میں بہت سے ایسے تھے جن میں اس طرح کے استدلال کی بڑی گنجائش تھی۔

ان حضرات نے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس اجتہاد نیز دلائل کی تمام قسموں سے استدلال کیا تھا لیکن مذکورہ بالا قسم کے استدلال کو انہوں نے قبول نہیں کیا تھا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ طرز استدلال کسی بات کے حق میں دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اس طرح اسماعیل کو اپنے قول کی تائید میں نہ کوئی دلیل مل سکی اور نہ ہی کوئی شبہ پیدا ہو سکا۔ داؤد اصفحانی نے نقل کیا ہے کہ اسماعیل سے جب نص کا مفہوم پوچھا گیا تھا تو انہوں نے جواب میں کہا تھا کہ جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ نص ہے۔ ان سے سوال کیا گیا: اس کے معنی یہ ہیں کہ کتاب اللہ میں جہاں کہیں اختلاف رائے پیدا ہو جائے وہ نص نہیں ہے۔ اسماعیل نے جواب میں کہا: قرآن سارے کا سارا نص ہے۔ ان سے سوال کیا گیا: جب قرآن سارے کا سارا نص ہے تو پھر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلاف رائے کیوں پیدا ہوا؟ اس مکالمے کے ناقل داؤد کہتے ہیں: سائل نے اسماعیل سے یہ سوال پوچھ کر ان پر ایک طرح سے ظلم کیا۔ اس جیسے شخص سے ایسے مسئلوں کے متعلق سوال نہیں پوچھنا چاہیے کیونکہ ان کا مبلغ علم کے اس مقام سے فروتر ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اسماعیل سے داؤد کی یہ روایت درست ہے تو ان کی یہ بات آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح کی اباحت کے ناگہین کے قول کی ان کی طرف سے کی گئی تردید سے مناسبت نہیں رکھتی کیونکہ داؤد نے ان سے یہ نقل کیا کہ ایک مرتبہ تو انہوں نے یہ کہا کہ جس پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ نص ہے اور ایک مرتبہ کہا کہ قرآن سارے کا سارا نص ہے۔

جبکہ قرآن میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو ہمارے اس قول کے خلاف جاتا ہو اور نہ ہی اس قول کے خلاف امت کا اتفاق عمل میں آیا ہے۔ داؤد نے اسماعیل سے اس مکالمے کی جو روایت کی ہے اس میں ضعف کا پہلو موجود ہے۔ داؤد اپنی روایت اور نقل میں غیر ثقہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کی دیانتداری بھی مشکوک ہے۔ خاص طور پر اسماعیل سے اس کی نقل کردہ باتوں کی تصدیق نہیں کی جاتی اور انہیں درست تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسماعیل نے اسے بغداد سے نکلوا دیا تھا اور اس پر بڑے الزامات عائد کیے تھے۔ میرا گمان اس طرف جاتا ہے کہ اسماعیل کو زیر بحث مسئلے میں ہمارے قول پر اس وجہ سے تعجب ہوا ہے کہ ان کے خیال میں اس جیسے مسئلے میں مذکورہ صورت اپنے ماسوا تمام صورتوں کی ممانعت کی خود دلیل ہوتی ہے۔

ہم نے گزشتہ سطور میں واضح کر دیا ہے کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ اس بارے میں ہم نے اصول فقہ کے اندر پوری شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

ہمارے قول کی صحت پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ بند نقویٰ ٹوٹ جانے کے خوف اور عدم استطاعت کو ضرورت کا نام نہیں دیا جاسکتا اس لیے کہ ضرورت اس کیفیت کا نام ہے جس کے تحت جان کو خطرہ درپیش ہو اور ظاہر ہے کہ جماع نہ کرنے کی صورت میں جان کو کوئی خطرہ درپیش نہیں ہوتا جبکہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت بھی موجود ہو۔

اس لیے جب ضرورت کی غیر موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہو گیا تو استطاعت کی موجودگی یا عدم استطاعت کی صورت میں اس حکم کے اندر کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ عدم استطاعت نکاح کی ضرورت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ نکاح کی ضرورت صرف اسی صورت میں پیش آسکتی ہے جب اسے اس کام پر اس طریقے سے مجبور کیا جائے جو اس کی جان یا بعض اعضاء کے تلف ہو جانے کا موجب بن جائے۔

آیت میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ضرورت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس پر سلسلہ خطاب میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَإِنْ تَصَدَّقُوا بِالْأَمْوَالِ) لیکن اگر تم صبر کرو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔

جس کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اضطرابی حالت میں شراب پیئے یا مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس کیفیت میں اس کا بھوک پیاس پر صبر کر لینا اس کے لیے بہتر نہیں ہو گا کیونکہ اگر بھوک پیاس برداشت کرتے ہوئے اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے نکاح فرض نہیں ہے کہ اس میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے اس کی اصل ترغیب و تنہیب ہے کہ اس سے انسان میں شائستگی پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ فحاشی کے گناہ سے اپنا دامن بچاتا رہے جب صورت حال یہ ہو اور عدم ضرورت میں اس کا جواز موجود ہو تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ استطاعت کی موجودگی میں اس کا اس طرح جواز ہو جس طرح استطاعت کی عدم موجودگی میں اس کا جواز ہوتا ہے۔

سلسلہ آیات میں قول باری (بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) تم سب ایک ہی گروہ کے لوگ ہو) کی تفسیر کے بارے میں ایک قول ہے کہ ”تم سب آدم سے ہو“ اور ایک قول یہ ہے کہ ”تم سب اہل ایمان ہو“ یہ مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کے معاملے میں سب برابر ہیں اور یہ بات نکاح کے معاملے میں آزاد عورت اور لونڈی کے درمیان برابری کے دجوب پر دلالت کرتی ہے۔

اس سے صرف وہ صورت خارج ہے جہاں برتری اور فضیلت پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔
 جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح عقد میں پہلے سے موجود لونڈی
 کی طلاق ہے تو ان کا یہ قول بہت کمزور اور کھوکھلا ہے جس کی عقلی طور پر کوئی گنجائش نہیں ہے
 اس لیے کہ اگر حقیقت میں صورت حال یہی ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کے ساتھ
 نکاح کی استطاعت کا وجود لونڈی کے نکاح کو فسخ کر دے جیسا کہ شعبی کا قول ہے جس طرح یتیم
 کرنے والے کو اگر پانی مل جائے تو اس کا یتیم ختم ہو جاتا ہے خواہ وضو کرے یا نہ کرے۔
 امام یوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَمَنْ كُنْتُمْ طَعْنُكُمْ طَوْلًا) سے یہ
 مفہوم لیا ہے کہ کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، اگر کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں
 ہو تو طول یعنی استطاعت کا وجود ہو جائے گا۔ آیت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے اس
 لیے کہ جس شخص کے عقد میں آزاد عورت نہیں ہوگی اسے اس کی استطاعت حاصل نہیں ہوگی
 کیونکہ اس صورت میں اس تک اس کی رسائی نہیں ہوگی اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی اسے
 قدرت حاصل ہوگی۔

گویا امام ابو یوسف کے نزدیک طول کے وجود کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد عورت سے ہمبستری
 کا وہ مالک ہو۔ ان کی یہ تاویل ان حضرات کی تاویل کے مقابلے میں آیت کے مفہوم کے زیادہ
 مناسب ہے جن کا قول ہے کہ طول سے مراد آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہے
 اس لیے کہ مال پر قدرت کسی شخص کے لیے نکاح کے بعد ہی ہمبستری پر مال کا نہ حق کی موجب
 ہوتی ہے۔

اس لیے ہمبستری پر مال کا نہ تصرف کی حالت میں طول کا وجود مال کے وجود کے مقابلے
 میں اخص ہو گا کیونکہ مال کا وجود اس کے لیے صرف نکاح تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے اس
 پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ہمیں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں بیوی سے ہمبستری کی ملکیت
 کسی دوسری عورت سے نکاح کی ممانعت میں موثر ہوتی ہے۔ جبکہ ہم نے یہ خصوصیت مال کے
 وجود میں نہیں پائی۔ اس لیے لونڈی سے نکاح کی ممانعت میں مال کے وجود کا کوئی اثر نہیں ہوتا
 اس بنا پر آیت کی جو تاویل امام ابو یوسف نے کی ہے کہ طول سے مراد آزاد عورت
 کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہونا ہے۔ اس تاویل کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے جس کے مطابق
 طول سے مراد مال کی ملکیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظہار کی صورت میں کفارہ ادا کرنے کے لیے مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی ملکیت میں مملوک کی موجودگی متصور ہوتی ہے۔ اس بنا پر آزاد عورت کے مہر کی موجودگی اس سے نکاح کی موجودگی کیوں متصور نہیں ہوتی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہتا سراسر غلط ہے اور کئی وجوہ سے اس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ ایک تو یہ کہ معترض نے اپنے اس قول میں اس علت اور وجہ کی نشاندہی نہیں کی جو ایک حکم کے تحت ان دونوں صورتوں کی کھجائی کی موجب بن رہی ہے نہ ہی اس دلالت کا ذکر کیا جو اس علت کی صحت کو ثابت کرتی ہے جو دعویٰ ان باتوں سے خالی ہو گا وہ سافط تصور کیا جائے گا اور قابل قبول نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ اگر کسی شخص کے پاس آزاد عورت کے مہر کی مقدار رقم ہو تو اس رقم کا وجود اس عورت کی ماں یا بیٹی سے نکاح کی ممانعت میں وہی کردار ادا کرے گا جو اس عورت سے نکاح کا وجود ادا کرتا ہے۔ حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہوتا جس سے معترض کے اس قول کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مملوک نکاح کی نظیر نہیں ہوتا کیونکہ ظہار کی صورت میں مملوک آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والا مملوک کی موجودگی میں کفارہ ادا کرنے کے لیے کسی اور طرف رخ نہیں کر سکتا۔ جبکہ نکاح کے امکان کے باوجود مرد کے لیے نکاح نہ کرنا جائز ہوتا ہے اس بنا پر مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی، ملکیت میں مملوک کی موجودگی کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اسے آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والے کو حتی الامکان اسے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس نکاح فرض نہیں ہے کہ مہر کی موجودگی میں اس تک رسائی اس پر لازم آتی ہو۔ اس لیے کسی کی ملکیت میں مہر کی موجودگی لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت میں کسی طرح مؤثر نہیں ہوتی اور اس کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں یکساں ہوتی ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عقد میں آزاد عورت کے ہونے ہوئے مرد کسی لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ وہ روایت ہے جو حسن اور مجاہد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا تَنْكِحُ الْأَمَةَ عَلَى الْحَوَّةِ، آزاد عورت پر لونڈی بذریعہ نکاح نہیں لائی جا سکتی۔

اگر یہ روایت موجود نہ ہوتی تو عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے لہذا سے نکاح کی ممانعت نہ ہوتی کیونکہ قرآن مجید میں ایسا کوئی حکم موجود نہیں ہے جو اس ممانعت کا موجب بنتا ہو۔ دوسری طرف قیاس بھی اس کی اباحت کا موجب ہے لیکن ہمارے اصحاب نے اس معاملے میں قیاس کو ترک کر کے روایت کی پیروی کی ہے۔ واللہ اعلم۔

کتابی لونڈی سے نکاح کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حسن، مجاہد، سعید بن عبد العزیز اور ابوبکر بن عبد اللہ بن ابی مریم سے اس کی کراہت نقل کی گئی ہے۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابویسرہ اور دوسرے حضرات کا قول ہے اس کے ساتھ نکاح جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسف سے یہ منقول ہے کہ اگر ایسی لونڈی کا مالک کافر ہو تو نکاح مکروہ ہے تاہم اگر نکاح ہو جائے تو وہ جائز ہوگا۔ شاید امام ابو یوسف کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ اس لونڈی کے آقا کا غلام ہوگا حالانکہ وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی بنا پر مسلمان متصور ہوگا۔

اس لیے ایسا نکاح مکروہ ہے جس طرح مسلمان غلام کو کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا مکروہ ہے، امام مالک، اوزاعی، امام شافعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس نکاح کے جواز کی دلیل ان آیات کا عموم ہے جن کا ذکر اس سے پہلے باب میں گذر چکا ہے اور جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کی موجب ہیں۔ کتابی لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز پر ان کی دلالت مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت پر دلالت کی طرح ہے۔

ان میں سے جو آیت خصوصی طور پر اس مسئلے پر دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے۔ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی) جبر بن لیث سے اور انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد عقیف اور پاک دامن عورتیں ہیں۔

ہشیم نے مطرف سے اور انہوں نے شجعی سے روایت کی ہے کہ ان عورتوں کا احصان یہ ہے کہ غسل جنابت کرتی ہوں اور زنا سے اپنی شرمگاہ کو بچاتی ہوں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احصان کا اسم کتابیہ کو بھی شامل ہے قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اس میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو محصنات سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان کے اسم کا ان پر بھی اطلاق ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ ان کا استثناء نہ کرتا۔ نیز قول باری ہے (وَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِهَا حِشَّةً) اس مقام پر احصان کے اسم کا اطلاق لونڈیوں پر ہوا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ محصنات کا اسم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُذُنُوا لَكُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں کتابی عورتوں سے نکاح کو مطلق رکھا ہے تو یہ حکم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں کے لیے عام ہوگا۔

اگر کتابی عورتوں سے نکاح کے عدم جواز کے قائلین قول باری (وَلَا تَلَاحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِرَ بَ) اور مشرک عورتوں سے اس وقت تک نکاح نہ کر وجہ تک یہ ایمان نہ لے آئیں اور البی عورت مشرکہ ہوتی ہے۔

نیز دوسری آیت میں فرمایا (وَمَنْ لَّوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْكُفْرَ لَا تَنِكَحُوا الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) اس آیت کی رو سے لونڈیوں کے ساتھ نکاح کو حِمْمًا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ اس آیت کی رو سے لونڈیوں کے ساتھ نکاح کو یہ مسلمان لونڈیوں تک محدود کر دیا گیا ہے۔ کتابی لونڈیاں اس میں داخل نہیں ہیں تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ کتابی لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت کا حکم بحال باقی رہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشرکات کے اسم کا اطلاق کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے اس کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَا تَنْكِحُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْكَحِيكُمْ) اہل کتاب میں سے کافر نیز مشرکین باز آنے والے نہیں تھے میں اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ آیت میں مشرکین کو اہل کتاب پر عطف کیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکین کے اسم کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا اس لیے اس کا عموم کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے۔ اس لیے کتابی

لوہو سے نکاح کی ممانعت کے لیے اسے آڑ بنانا درست نہیں ہے۔

نیز فقہار اصرار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَقَوْلِ بَارِي (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان فقہار کے درمیان آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے متعلق کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس لیے قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) یا تو اطلاق کے لحاظ سے کتابی اور بت پرست دونوں قسم کی عورتوں کو عام ہو گا یا اس کا اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہو گا کتابی عورتیں اس میں شامل نہیں ہوں گی۔ اگر یہ اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہو گا تو اس کی وجہ سے ہم پر کیا گیا اعتراض سا قیہ ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ کتابی عورتوں سے نکاح کی نفی نہیں کرے گا۔

اگر یہ اطلاق دونوں قسم کی عورتوں کو شامل ہو گا جبکہ ہم اسے اس کے ظاہر پر محمول کریں تو پھر اس صورت میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ اطلاق قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے کیونکہ آزاد کتابی عورتوں کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت کے ساتھ ساتھ اس آیت پر عمل کے متعلق سب کا اتفاق ہے۔

جب یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یا تو یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئیں یا کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت سے متاخر ہے یا اس کے برعکس ہے یعنی مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر ہے اگر ان دونوں آیتوں کا ایک ساتھ نزول تسلیم کر لیا جائے تو کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کے ساتھ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کی ترتیب کی جہت سے دونوں آیتوں پر عمل ہو گا۔

یابہ کہ کتابی عورتوں سے نکاح کا حکم اس کے بعد نازل ہوا تھا اس صورت میں بھی اس پر عمل ہو سکے گا یا یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر تسلیم کر لی جائے اگر ایسا ہو جائے تو ممانعت کا نزول کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت پر مرتب مانا جائے گا۔ اس لیے تمام صورتوں میں اباحت پر عمل ہو گا خواہ صورت حال جو بھی ہو۔

علاوہ انہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

مِنْ قَبْلِكَ) کا نزول مشرک عورتوں سے نکاح کی تحریم کے بعد ہوا۔ کیونکہ تحریم کی آیت سورہ بقرہ میں ہے اور کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سورہ مائدہ میں ہے جو سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی۔ اگر مشرکات کا اسم کتابی عورتوں کو شامل تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں سورہ مائدہ کی آیت کو تحریم مشرکات کے حکم کے متعلق فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

پھر کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کرنے والی آیت نے آزاد کتابی عورتوں سے اور کتابی لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور اس کے عموم کے مقتضی میں دونوں اصناف داخل ہیں۔ تو اب ان دونوں پر عمل واجب ہے اور تحریم نکاح مشرکات کے حکم کو کتابی لونڈیوں سے نکاح کے جواز کے سدا راہ نہ بنایا جائے جس طرح اسے آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے سدا راہ نہیں بنایا جاسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ قَبْلِكَ اَتَكُونُ الْمُؤْمِنَاتِ) میں مومنہ لونڈیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کی تخصیص کر دی ہے تو اس کی تادیل ہم گزشتہ مسئلہ کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ الفاظ میں تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حکم کے ساتھ مخصوص صورتوں کے سوا باقی ماندہ صورتوں کا حکم اس حکم کے خلاف ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (اَلَمْ يَخْصِنَا مِنْ الَّذِيْنَ اٰوْنُوْا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكَ) سے اباحت نکاح کے سلسلے میں استدلال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احصان کا اسم ایک مشرک لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے۔

یہ لفظ عموم کا مفہوم ادا نہیں کرتا کہ پھر اسے اپنے مقتضی کے مطابق جاری کیا جائے بلکہ یہ مجمل لفظ ہے جس کا حکم شرع کی طرف سے بیان پر موقوف ہے۔ اس لیے جن صورتوں کے لیے شریعت کی طرف سے رہنمائی ہو گئی یا ان پر اتفاق امت ہو گیا ہم ان کا رخ کریں گے اور آیت کے حکم کو ان ہی صورتوں تک محدود سمجھیں گے اور جن صورتوں کے متعلق بیان وارد نہیں ہوا ان میں اجمال بجا رہے گا اور لفظ کے عموم سے ان کے بارے میں استدلال درست نہیں ہوگا جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت زیر بحث میں آزاد کتابی عورتیں مراد ہیں تو ہم آیت کے حکم کو ان ہی عورتوں پر جاری کریں گے اور چونکہ آیت سے کتابی لونڈیاں مراد لینے پر کوئی دلائل قائم نہیں ہوئی تو ہم اس کے جواز کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی طرف رجوع کریں گے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کی ایک جماعت سے قول باری (اَلَمْ يَخْصِنَا

مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) کے متعلق منقول ہے کہ آیت میں محصنات سے مراد عقیف اور پاک دامن عورتیں ہیں۔ کیونکہ احسان کے اسم کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر بھی ہوتا ہے۔

اس لیے تمام عقیف عورتوں میں لفظ کے عموم کا اعتبار واجب ہو گیا کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ اس احسان سے عفت مراد ہے۔ احسان کے دوسرے معانی کے متعلق کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ یہاں ان میں سے کوئی اور معنی بھی مراد ہے۔

دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس احسان کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں تمام شرائط بنام و کمال پائی جائیں۔ اس لیے احسان کی جس شرط پر اسم کا اطلاق ہو گا اور سب کا اس پر اتفاق پایا جائے گا کہ یہ شرط یہاں مراد ہے ہم اس کا اثبات کر دیں گے اور اباحت کے لیے اس کے علاوہ کسی اور شرط کا اثبات کرنے والے کو یہ ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے کوئی اور دلیل پیش کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ احسان کے اسم کا حریت اور آزادی پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے آزاد عورتیں مراد لینے میں آپ کے لیے کبار کا وٹ ہے تو اس کے جواب کہا جائے گا جب یہ بات معلوم ہے کہ اس مقام پر احسان کا ذکر کر کے اس کی ساری شرطوں کو یکجا کر دینا مراد نہیں ہے تو پھر کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس مقام پر وہ احسان کے اسم کے اطلاق کو کسی خاص معنی تک محدود کر کے دوسرے معانی نظر انداز کر دے۔

بلکہ درست طریقہ یہ ہے کہ جب اسم کا کسی پہلو سے اس معنی پر اطلاق ہونا ہو تو اس صورت میں اس معنی کی حد تک اس کے عموم کا اعتبار کرنا واجب ہو گا جب لوٹڈی کو احسان کا اسم اس وقت شامل ہوتا ہے جب اس کا اطلاق بعض معانی مثلاً عفت وغیرہ پر ہوتا ہے تو پھر اس میں لفظ کے عموم کا اعتبار کرنا جائز ہے۔

اگر معترض کے لیے یہ جائز ہو جائے کہ وہ احسان کے اسم کو حریت کے معنی تک محدود کر دے اور دوسرے معنی کو نظر انداز کر دے تو کسی اور کے لیے یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ وہ احسان کے اسم کو عفت کے معنی تک محدود رکھے جبکہ ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جب لفظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہو تو ہم اس کے حکم کو تحمل رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے لوٹڈی پر احسان کے اسم

کا اطلاق کیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا أَحْصَيْتَ حَانَ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَكَلْبُهُنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) پھر جب وہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بد چلتی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بر نسبت آدھی سزا ہے جو محصنات کے لیے مقرر ہے بعض کے نزدیک اس سے مراد ہے ”جب وہ اسلام لے آئیں“ اور بعض کے نزدیک جب وہ نکاح کر لیں۔ اس طرح ان لونڈیوں پر حد کے ایجاب میں اس عموم کا اعتبار پوری طرح مناسب رہا۔ ایک اور آیت میں فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ)۔

اس میں احصان کی تمام شرطوں کا حصول مراد نہیں بلکہ صرف عفت مراد ہے اور محصنات کے معنی میں عقیف اور پاک و امن عورتیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم اپنے اس قول میں فرمادی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اس طرح اس آیت میں شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم میں عموم ہے۔

البتہ وہ عورتیں اس حکم سے خارج ہیں جنہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْكُوا أَلْكَتُ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی کیفیت ہے۔ اس میں احصان کا ذکر ان عورتوں کے متعلق عموم اعتبار سے مانع نہیں ہے جن پر عفت کی جہت سے اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسا کہ سلف سے اس بارے میں اقوال منقول ہیں۔

عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہے کہ فقہار کے درمیان کتابی لونڈی سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اس لیے جس عورت سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اس کے ساتھ ملک نکاح کی بنا پر ہمبستری کا جواز بھی اسی صورت میں ہونا چاہیے جس صورت میں تنہا آزاد عورت سے نکاح جائز ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک مسلمان عورت سے ملک یمین کی بنا پر جب ہمبستری جائز ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی اس کے ساتھ ہمبستری کا جواز ہوتا ہے اور جب رضاعی بہن، ساس بہو اور سوتیلی ماؤں سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری حرام ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی ان کے ساتھ ہمبستری کا جواز نہیں ہوتا۔

اس لیے جب کتابی لونڈی کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کے جواز پر سب کا اتفاق ہے تو نکاح کی بنا پر اس سے ہمبستری کا اس صورت میں جواز واجب ہے جس صورت میں

تنہا آزاد عورت سے ہمبستری جائز ہوتی ہے۔

اگر یہ نکتہ اٹھایا جائے کہ بعض دفعہ ملک یمن کی بنا پر کتابی لونڈی سے ہمبستری جائز ہوتی ہے لیکن نکاح کی بنا پر جائز نہیں ہوتی مثلاً جس صورت میں مرد کے عقد میں آزاد عورت پہلے سے موجود ہو۔

تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اپنے مذکورہ بالا بیان کو تمام صورتوں میں کتابی لونڈی سے نکاح کے جواز کی علت قرار نہیں دیا بلکہ ہم نے اسے اس صورت میں نکاح کے جواز کی علت بنایا ہے جب لونڈی تنہا ہو اور اسے عقد کے تحت کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا گیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمان لونڈی کے ساتھ ملک یمن کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اور اس کے ساتھ نکاح بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ تنہا ہو۔

اگر مرد کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود ہوتی تو اس مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوتا کیونکہ عقد میں آزاد عورت کے ساتھ اسے اکٹھا کرنے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں جس طرح کہ اس وقت بھی اس کے ساتھ نکاح کا جواز نہ ہوتا جب مرد کے عقد میں اس عورت کی بہن موجود ہوتی۔ خواہ وہ لونڈی کیوں نہ ہوتی۔

اس لیے ہماری بیان کردہ علت درست ہے اور اپنی تمام معلومات میں تسلسل کے ساتھ جاری ہے کہیں بھی اس کا انتقاض لازم نہیں آتا۔ اس لیے معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ اعتراض اس پر لازم نہیں آتا کیونکہ اس علت کی بنیاد کتابی لونڈی سے اس صورت میں نکاح کے جواز پر ہے جب وہ تنہا ہو اور عقد نکاح میں اسے کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا جائے۔

لوٹدی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا

قولِ باری ہے (فَاَنْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اٰهْلِهِنَّ) لہذا ان کے سر پرستوں کی اجازت سے ان کے ساتھ نکاح کرو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت لوٹدی کے نکاح کے بطلان کی مقتضی ہے جبکہ یہ نکاح اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قولِ باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو از نکاح میں اجازت کا ہونا بشرط کی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ نکاح خود واجب نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم، جو شخص بیعِ سلم کرنا چاہے وہ متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت کی صورت میں ایسا کرے) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیعِ سلم کرنا چاہے تو اس کے لیے ان شرائط کو پورا کرنا ضروری ہے۔

نکاح کا بھی یہی معاملہ ہے اگرچہ یہ واجب نہیں لیکن جو شخص کسی لوٹدی سے نکاح کرنے کا ارادہ کرنے تو وہ اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غلام کے نکاح کے سلسلے میں اس قسم کی روایت مروی ہے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلیٰ نے، انہیں عبد الوارث نے انہیں قاسم بن عبد الواحد نے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فموجعا هو) جب کوئی غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا تو وہ بدکار قرار پائے گا۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن الخطابی نے، انہیں ابو نعیم الفضل بن دکین نے، انہیں حسن بن صالح نے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت جابرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما عبد تزوج بغير اذن

مولانا فہم عاھر، جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ بدکار قرار پائے گا۔

عبداللہ بن عمرؓ نے نافعؓ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا ہے“، ہشیم نے یونسؓ سے اور انہوں نے نافعؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام اور اس کی بیوی کی اسی بنا پر چٹائی کی تھی کہ اس نے ان کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تھا، پھر آپ نے میاں بیوی دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی۔ نیز غلام نے اپنی بیوی کو جو کچھ دیا تھا آپ نے اس سے واپس لے لیا۔

حسن سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی کا قول ہے کہ جب غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لے تو یہ معاملہ آقا کے سپرد کر دیا جائے گا اگر وہ چلے گا تو اسے باقی رکھے گا اور اگر چاہے گا تو رد کر دے گا۔ عطاء کا قول ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا نہیں ہے لیکن غلام ایسا کر کے راہ سنت سے ہٹ جائے والا قرار پائے گا۔

قتادہ نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ کے ایک غلام نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ یہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا، آپ نے غلام اور اس کی بیوی کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا، اس عورت کو بچاؤ درہم دلوائے اور پانچ میں سے تین حصے لے لیتے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے جن حضرات کے اقوال ہم نے نقل کر دیے ہیں۔ وہ اس پر متفق ہیں کہ نکاح کر لینے کی صورت میں غلام اور اس کی بیوی پر حد جاری نہیں ہوگی۔ حد کی روایت صرف حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جو سنرا انہیں دی تھی وہ تعدیر تھی حد نہیں تھی۔

— راوی نے اسے حد سمجھ لیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر عدت کے اندر کسی عورت نے نکاح کر لیا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی ہمیں نہیں معلوم کہ اس مسئلے میں کسی صحابی نے ان دونوں حضرات کی مخالفت کی ہو۔ اب جو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اس کا معاملہ عدت کے اندر نکاح کر لینے والی عورت کے معاملے کے مقابلے میں زیادہ نرم ہوتا ہے کیونکہ غلام کے اس نکاح پر عامۃ التابعین اور فقہاء اصحاب کے نزدیک جواز کا حکم لاحق ہو سکتا ہے جبکہ کسی کے نزدیک بھی عدت گزارنے والی عورت کے

نکاح کو جواز کا حکم لاحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کتاب اللہ میں اس کی تحریم کا ذکر منصوص ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، نِكَاح کی گروہ کو اس وقت تک پختہ نہ کرو جب تک عدت کی مقررہ مدت اپنی انتہا کو نہ پہنچ جائے) اس کے مقابلے میں غلام کے نکاح کی تحریم خبر واحد اور نظر یعنی قیاس کی جہت سے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے والے غلام کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ بدکار ہے اور آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (وَلِلْعَاهِدِ الْحَجْو، بدکار کے لیے پتھر ہے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد میں غلام مراد نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اگر غلام زنا کا مرتکب ہو جائے تو اسے رحم کی سزا نہیں دی جاتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مجازاً اور تشبیہاً عاہر کہا ہے اسے زانی کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ اس نے ایک ممنوع میسنری کے جرم کا ارتکاب کیا تھا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (الْعَيْنَانِ تَزْنِيَانِ وَالسَّرَجَانِ تَزْنِيَانِ، آنکھیں زنا کرتی ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں)۔

آپ کا یہ ارشاد مجازی معنوں پر محمول ہے۔ نیز آپ نے یہ فرمایا (إِسْمَاعِيلُ تَزْنِيَانِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مَوْلَاةٍ فَهُوَ عَاهِدٌ) یہاں آپ نے میسنری کا ذکر نہیں فرمایا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ صرف نکاح کرنے کی بنا پر بدکار اور زانی نہیں بن جاتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا اسے بدکار کہنا مجازاً ہے اور یہ فرما کر آپ نے اسے زانی اور بدکار کے مشابہ قرار دیا ہے۔

قول باری (فَاَنْكِحُوهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح کر سکتی ہے اس لیے کہ قول باری (اَهْلِهِنَّ) میں مراد موالی ہیں، یعنی آقا اور مالکین۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا جائز نہیں ہے۔

نیز آقا کے علاوہ کسی اور کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جبکہ آقا عاقل بالغ ہو اور اس کا اپنے مال میں تصرف بھی جائز ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح نہیں کر سکتی بلکہ اس کام کی سپرداری کسی اور عورت کے ذمے لگائے گی لیکن ظاہر کتاب سے اس قول کی تردید ہوتی

ہے کیونکہ کتاب اللہ میں عورت کا خود نکاح کرانے اور اس کی اجازت سے کسی دوسری عورت کے نکاح کرانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر مالک نے اپنی لونڈی کے نکاح کرانے کی کسی دوسری عورت کو اجازت دے دی تو اس کا نکاح درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ لونڈی مالک کی اجازت سے ہی کسی کی منکوحہ بنے گی۔ ظاہر آیت آنا کی اجازت سے لونڈی کے نکاح کے حوازا کا مقتضی ہے۔ جب آقا یا مالک لونڈی کے نکاح کے معاملے کو کسی اور عورت کے سپرد کر دے۔ تو اس کا درست ہو جانا بھی ضروری ہے کیونکہ ظاہر آیت نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جن لوگوں نے اس کی ممانعت کی ہے انہوں نے آیت کے حکم کو کسی دلالت کے بغیر خاص کر دیا ہے نیز اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مالک خود اپنی لونڈی کے نکاح کی مالک نہیں رہے تو پھر اس کام کے لیے کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہیں ہوگا اس لیے کہ انسان کا کسی کو صرف اُن امور میں اپنا وکیل بنانا درست ہوتا ہے جن کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

لیکن جن امور کا وہ خود مالک نہیں ہوتا ان میں کسی کو اپنا وکیل بنانا جائز نہیں ہوتا۔ خصوصاً ان عقود میں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا بلکہ وکیل بنانے والے شخص موکل سے ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص کوئی سود یا معاملہ طے کرنا ہو لیکن اس کا یہ سود اور معاملہ درست قرار نہ دیا جاتا ہو تو ہمارے نزدیک ایسا شخص ان عقود میں کسی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔

خرید و فروخت کے سودے اور عقود نیز اجارے کے عقود ایسے ہیں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔ موکل سے نہیں ہوتا۔ لیکن عقد نکاح کے حکم کا تعلق موکل سے ہوتا ہے۔ وکیل سے نہیں ہوتا۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ نکاح کے وکیل کے ذمہ نہ مہر لازم آتا ہے اور نہ ہی بضع اس کے حوالے ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عورت عقد نکاح کی مالک نہیں ہوتی تو اس کام کے لیے اس کا کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہ ہوتا۔

کیونکہ عقود کے احکام کا وکیل سے کوئی تعلق نہیں لیکن جب اس کا کسی اور کو وکیل بنانا درست ہو گیا اور احکام کا تعلق اس کی ذات سے رہا، وکیل سے نہیں رہا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ عورت عقد کی مالک ہے۔

قول باری (وَأَشْوَھُنَّ أَحْبَبَ رُھُنَّ بِالْمَحْدُوفِ) انہیں ان کے مہر معروف طریقے سے

ادا کر دو) نکاح ہو جانے کی صورت میں مہر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے خواہ مہر مقرر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ مہر واجب قرار دینے کے سلسلے میں آیت کے اندر مہر مقرر کرنے والے اور مہر مقرر نہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس سے مہر مثل مراد ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (بِالْمَعْرُوفِ) اس لفظ کا اطلاق ان امور میں ہوتا ہے جن کی بنیاد عام طور پر اور متعارف صورت میں اجتہاد اور غالب ظن پر ہوتی ہے جیسا کہ قول باری ہے (وَدَعَلَىٰ النَّكَاحِ رِذْقُهَا رَزَقْنَاهَا مِمَّا فَكَّرَ بِكُلِّ مَرْءٍ مِّمَّا يَتَصَدَّقُونَ) بچے کے باپ کے ذمے دودھ پلانے والیوں کا معروف طریقے سے کھانا اور کپڑا ہے۔

قول باری (وَدَعَلَىٰ النَّكَاحِ رِذْقُهَا) کے ظاہر کا اقتضایہ یہ ہے کہ اسے مہر حوالے کر دینا واجب ہے، تاہم مہر آقا کے لیے واجب ہوتا ہے لونڈی کے لیے نہیں کیونکہ آقا ہی اس کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس نے ہمبستری کو عقد نکاح کی بنا پر لونڈی کے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے تو اس کے بدل کا بھی وہی مستحق ہوگا جس طرح لونڈی کی خدمت کسی کو کرایہ پر دینے کی صورت میں کرایہ کا مستحق آقا ہوتا ہے لونڈی نہیں ہوتی۔

مہر کا بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ انہیں لونڈی کسی چیز کی مستحق نہیں ہوتی اس لیے وہ مہر کو اپنے قبضے میں لینے کی مستحق قرار نہیں دی جائے گی۔ آیت کو دو میں سے ایک معنی پر مجبور کیا جائے گا یا تو اس سے یہ مراد ہوگی کہ آقا کی اجازت کی شرط پر انہیں ان کے مہر حوالے کر دو۔ اس صورت میں جس اذن کا شروع میں ذکر ہو چکا ہے وہ مہر حوالے کرنے کے ذکر کے اندر پوشیدہ ہوگا جس طرح نکاح کا جواز اس کے ساتھ مشروط تھا۔

اس لیے عبارت کی ترتیب یہ ہوگی ”خَالِكَوْهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَاتَّوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِأَذْنِهِمْ“ ان کے ساتھ ان کے سرپرستوں کی اجازت سے نکاح کرو اور ان کی اجازت سے انہیں ان کے مہر حوالے کر دو اس طرح یہ دلالت حاصل ہوگی کہ آقا کی اجازت کے بغیر انہیں ان کے مہر حوالے کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ) اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں) یہاں معنی یہ ہیں ”اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والیاں“ اسی طرح (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا) اور کثرت سے اللہ کو یاد

کرنے والے اور یاد کرنے والیاں) یہاں معنی ہیں ”اللہ کو یاد کرنے والیاں“
آیت زیر بحث میں اس بات کی نفی کر دی گئی ہے کہ لونڈی اپنا نکاح کرنے کی مالک ہوتی ہے۔
بلکہ اس کا آقا اس سے بڑھ کر اس کام کا مالک ہوتا ہے۔ اس پوشیدہ یعنی ”اذن“ پر اس نفی کی دلالت
ہو رہی ہے۔ قول باری ہے (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّمَنْ هَدَاهُ مَسْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ، اللَّهُ تَعَالَى
نے ایک مثال بیان کی ہے، ایک مملوک غلام کی، جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا)۔

اس میں غلام کی ملکیت کی عموم کی صورت میں نفی کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ لونڈی
اپنے مہر کی حق دار نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی مالک ہوتی ہے۔ ایک اور معنی جس پر آیت کو محمول
کیا جائے گا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر حوالے کرنے کی نسبت لونڈیوں کی طرف کی ہے لیکن اس
سے مراد آقا ہے جس طرح کوئی شخص ایک نابالغ بچی یا لونڈی کے ساتھ اس کے باپ یا آقا کی اجازت
سے نکاح کرے تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہو گا کہ ”انہیں ان کے مہر دے دو“ تاہم مراد
یہ ہو گی کہ باپ یا آقا کو مہر دے دو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص پر یتیم کا قرض ہو اور وہ اس کی ادائیگی میں مال مٹوں سے کام
لے رہا ہو تو اس وقت یہ کہنا درست ہو گا کہ ”فلان شخص یتیم سے اس کا حق روک رہا ہے“ اور
اگرچہ یتیم اس حق کو اپنے قبضے میں لینے کی اہلیت نہیں رکھتا پھر بھی مقروض کو یہ کہا جائے گا کہ ”یتیم کو
اس کا حق دے دو“ اسی طرح قول باری ہے (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلَ،
اور قربت دار کو اس کا حق ادا کرو اور مسکین کو اور مسافر کو)۔

آیت کے الفاظ ان اصناف ثلاثہ کے نابالغوں اور بالغوں دونوں پر مشتمل ہیں اور نابالغوں کو
کچھ دینا دراصل ان کے سرپرستوں کو دینا ہوتا ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ قول باری (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ)
میں مراد ایسے لوگوں کو دینا ہے جو اس مہر کے مستحق ہوں یعنی ان لونڈیوں کے مالکان۔

امام مالک کے بعض رفقا کا یہ خیال ہے کہ لونڈی ہی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی حقدار
ہے۔ اور آقا جب اپنی لونڈی خدمت کی خاطر کسی کو کرایہ پر دے دے تو اس صورت میں
آقا کو کرایہ کا حق دار ہو گا لونڈی نہیں ہو گی۔ ان حضرات نے مہر کے مسئلے میں قول باری (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ)
مجموعہ سے استدلال کیا ہے۔

ہم نے سابقہ سطور میں آیت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے وجہ بیان کر دی ہے کہ
لونڈی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی کیوں حق دار نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مہر لونڈی کو دینا

اس بنا پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کے بضع کا بدلہ ہے تو بچہ کرایہ بھی اس کو ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ کرایہ لونڈی کے منافع کا بدلہ ہے۔

نیز جب آقا ہی لونڈی کے منافع کا مالک ہوتا ہے جس طرح وہ اس کے بضع کا مالک ہے اس لیے اگر آقا لونڈی کے کرایے کا حقدار ہوتا ہے، لونڈی حق دار نہیں ہوتی تو یہ بھی ضروری ہے کہ مہر پر قبضے کا وہی حق دار قرار پائے، لونڈی حق دار نہ قرار پائے کیونکہ مہر آقا کی ملکیت کا بدلہ ہے لونڈی کی ملکیت کا بدلہ نہیں۔

اس لیے کہ لونڈی نہ تو اپنے بضع کے منافع کی مالک ہوتی ہے اور نہ ہی اپنے جسم کے منافع کی اور دونوں صورتوں میں آقا ہی عقد یعنی سودا طے کرنے والا ہوتا ہے اور اس کے سوا ذریعہ اجارے اور نکاح کا معاملہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں درج بالامسئلہ کے قائل نے یہ بات نقل کی ہے کہ بعض عرافیوں نے (اشارہ احتاف کی طرف ہے) یہ جائز قرار دیا ہے کہ آقا اپنی لونڈی کا نکاح مہر کے بغیر اپنے غلام سے کر سکتا ہے جبکہ یہ چیز کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مخالف کس شدت سے اپنے دعوے کو کتاب و سنت کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے کلام پر غور کرے اور اس کے الفاظ کو نوپر کھے تو اس کے سامنے ہمارے اس دوست کے دعوے کا پول کھل جائے اور ان کے اثبات کا کوئی ذریعہ نظر نہ آئے۔

اگر اس فائل نے اپنے قول سے یہ مراد لی ہے کہ عرافیوں یعنی احتاف نے مہر مقرر کیے بغیر آقا کو اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ وہ اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کر دے تو اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح کے جواز کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (وَجُنِّحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَلَاقُوا النِّسَاءَ مَا كَمْ لَمَسُوهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح میں طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے جس میں کوئی مہر مقرر نہ ہو اس لیے ہمارے دوست کا یہ دعویٰ کہ ہمارا یہ مسئلہ کتاب کے خلاف ہے اس کی تردید خود کتاب اللہ نے کر دی۔ اگر ہمارے اس قائل کی یہ مراد ہو کہ عرافیوں کا مسلک یہ ہے کہ اس

نکاح کی صورت میں مہر ثابت نہیں ہوتا اور کسی بدل کے بغیر لونڈی کا بضع مباح ہو جاتا ہے تو ہمیں نہیں معلوم کہ عراق کے اہل علم میں سے کسی نے یہ بات کہی ہوگی۔

اس طرح ہمارے اس قائل کے قول سے دو نتائج اخذ ہوئے اول اس کا یہ دعویٰ کہ ہماری بات کتاب اللہ کے خلاف ہے جبکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ ہماری بات کتاب اللہ کے عین مطابق ہے اور اس کی بات کتاب اللہ کے سراسر خلاف ہے۔

دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اس قائل نے بعض عراقيوں کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے حالانکہ کسی عراقی اہل علم نے ایسی کوئی بات نہیں کہی بلکہ نکاح کی اس صورت کے متعلق ان کا قول ہے کہ جب آقا اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کر دے گا تو عقد نکاح کے ساتھ ہی مہر واجب ہو جائے گا کیونکہ کسی بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا ممتنع ہوتا ہے۔

پھر جب آقا اس مہر کا مستحق ہو گا تو اس وقت یہ مہر سا قسط ہو جائے گا کیونکہ لونڈی تو اس مہر کی مالک قرار نہیں پائے گی آقا ہی اس کے مال کا مالک ہوتا ہے دوسری طرف غلام پر آقا کا کوئی دین اور قرض ثابت نہیں ہوتا اس لیے مہر کا سقوط لازم آئے گا۔

غرض اس مسئلے میں دو حالتیں ہیں پہلی عقد کی حالت ہے جس میں غلام پر مہر ثابت ہو جاتا ہے اور دوسری وہ حالت ہے جب عقد کے بعد مہر آقا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد سا قسط ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال بالکل اس صورت کی طرح ہے کہ اگر ایک شخص کا کسی کے ذمے مال ہو اور وہ مال اسے ادا کر دے۔ اس شخص نے جس مال پر قبضہ کیا ہے اس کی دو حالتیں ہیں ایک تو اس کے قبضے کی حالت۔ اس حالت میں وہ اس مال کا اس حیثیت سے مالک ہو گا کہ یہ مال قابل تاوان تھا اور پھر دوسری حالت یہ مال اس مال کا بدلہ ہو جائے گا جو اس شخص کے ذمے تھا یا جس طرح ہم خریداری کے لیے مقرر شدہ وکیل کے متعلق کہتے ہیں کہ خرید شدہ چیز عقد بیع کے ساتھ ہی وکیل کی طرف منتقل ہو جائے گی لیکن وکیل اس کا مالک نہیں بنے گا پھر دوسری حالت نہیں اس کی ملکیت موکل کی طرف منتقل ہو جائے گی اس کے بہت سے نظائر اور ہیں جن کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے فقہی اصطلاحات اور مسائل کے متعلق ریاضت کی ہو اور فقہار کی مجالست اختیار کر کے ان سے اخذ کیا ہو۔

قول باری ہے (مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَاقِحَاتٍ وَلَا مُنْجَذٍ حَتَّىٰ أَخَذَ اَنْ تَاكُوْهُ حَصَدٌ

نکاح میں محفوظ ہو کر رہیں، آزاد شہوت رانی نہ کرتی پھریں اور نہ چوری چھپے آشنا بیاں کریں! یعنی — واللہ اعلم —

ان کے ساتھ نکاح کر دنا کہ وہ اس کے ذریعے احسان کی صفت سے متصف ہو جائیں اور آزاد شہوت رانی نہ کریں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا کہ ان کے ساتھ نکاح صحیح کے ذریعے ازدواجی تعلق پیدا کیا جائے اور یہ کہ ان کے ساتھ زنا کے طریقے پر ہمبستری نہ کی جائے کیونکہ یہاں احسان کے معنی نکاح کے ہیں اور سفاح زنا کو کہتے ہیں۔

قولِ باری ہے (وَلَا تَتَّبِعُوا الْاَوَّلَیْنَ اِنَّ اُولَیْہِیْنَ کَانَ عَمَلٌ سَوِیًّا) یعنی ان کے ساتھ ہمبستری اس طریقے پر نہ ہو جس کا زمانہ مجاہلیت میں رواج تھا یعنی چوری چھپے آشنائی ہو جاتی اور پھر ہمبستری کر لی جاتی حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ زمانہ مجاہلیت میں ایک گروہ ایسا تھا جو چوری چھپے زنا کو درست سمجھتا تھا اور حکم کھلا زنا کو حرام قرار دیتا تھا۔

عورت کے آشنا کو "خَدْنُ" کہتے ہیں جو اس کے ساتھ چوری چھپے زنا کا ارتکاب کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فواحش کی تمام ظاہر و باطن صورتوں کی ممانعت کر دی اور نکاح صحیح یا بِلَکِ بَیِّن کے بغیر بہر وطن سے ڈانٹ کر روک دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ قَتَبِ بَنَاتِ الْمُنَکِّہِ) میں لونڈیوں کو قنات کے نام سے پکارا۔ قناتہ نوجوان عورت کو کہتے ہیں۔ بوڑھی آزاد عورت کو قناتہ نہیں کہتے لیکن لونڈی کو خواہ وہ جوان ہو یا بوڑھی قناتہ کہا جاتا ہے۔

بوڑھی ہونے کے باوجود اسے قناتہ کہنے کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ لونڈی ہونے کی بنا پر اس کی وہ توقیر نہیں ہوتی جو ایک بڑی عمر والی بوڑھی خاتون کی ہوتی ہے۔ فتوت۔ نانچہ کاری اور کم عمری کی حالت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

لونڈی اور غلام کی حد کا بیان

قول باری ہے (فَاِذَا اُحْصِيَ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَا حِشَّةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) جب یہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور پھر کسی بد چلنی کا ارتکاب کریں تو انہیں اس سزا کی نصف سزا دو جو خاندانی عورتوں کے لیے ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ (اُحْصِيَ) کی الف فتح کے ساتھ قرأت کی گئی ہے اور الف کے ضمہ کے ساتھ بھی۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ مجاہد اور قتادہ سے منقول ہے کہ جب الف پر پیش کی علامت کے ساتھ اس کی قرأت کی جائے تو معنی ہوں گے ”جب یہ نکاح کر لیں“

حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، شعبیؓ اور ابراہیم نخعیؓ سے منقول ہے کہ الف پر زبر کی علامت کے ساتھ اس لفظ کے معنی ہیں ”جب یہ مسلمان ہو جائیں“ حسن کا قول ہے انہیں اسلام اور ان کے شوہر صفت احسان سے متصف کر دیتے ہیں۔

لونڈی پر حد کب واجب ہوتی ہے اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رہے ہیں۔ لفظ (اُحْصِيَ) میں پہلی تاویل کے قائلین کے نزدیک لونڈی پر اس وقت تک حد واجب نہیں ہوگی جب تک اس کا نکاح نہ ہو جائے خواہ وہ مسلمان کیوں نہ ہو چکی ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے جن حضرات نے اس لفظ کی دوسری تاویل کی ہے ان کے نزدیک ایک لونڈی اگر مسلمان ہونے کے بعد زنا کا ارتکاب کرے گی تو اس پر حد جاری ہو جائے گی خواہ اس کا ابھی نکاح نہ بھی ہوا ہو۔ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے۔

بعض کا قول ہے کہ دوسری تاویل ایک بعید تاویل ہے کیونکہ ان کے ایمان کا ذکر پہلے ہو

چکاو ہے چنانچہ قول باری ہے (مَنْ فَتِنَا تَزَكُّوا لَكُمْ اَلْمُؤْمِنَاتِ) اس لیے یہ کہتا بعید ہے کہ ”تمہاری مومن لونڈیوں میں سے، پھر جب وہ ایمان لے آئیں“

ابو بکر جصاص اس قول پر رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بات ایسی نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (مَنْ فَتِنَا تَزَكُّوا لَكُمْ اَلْمُؤْمِنَاتِ) کا ذکر نکاح کے سلسلے میں ہے۔ اس کے بعد ایک اور حکم کا ذکر شروع ہو گیا یعنی حد زنا کا ذکر اس لیے نئے سرے سے پھر اسلام کا ذکر درست ہے۔ مفہوم یہ ہو گا۔

”جب یہ لونڈیاں مسلمان ہوں اور پھر کسی بد چلنی کا ارتکاب کریں تو ان پر خاندانی عورتوں یعنی محصنات کی سزا سے نصف سزا ہے“ اس مفہوم پر کسی کو اعتراض نہیں ہے۔

اگر اس تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور دوسرے حضرات جن کے اقوال کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لفظ کی کبھی یہ تاویل نہ کرتے۔ اس میں کوئی انتہاء جہیں ہے کہ اس لفظ میں میں اسلام اور نکاح دونوں ہی مراد میں کیونکہ لفظ میں دونوں کا احتمال موجود ہے اور سلف نے بھی اس لفظ کو ان ہی دو معنوں پر محمول کیا ہے۔

اسلام اور نکاح لونڈی پر حد واجب کرنے کے لیے شرط نہیں ہیں کہ اگر لونڈی میں صفت احصان نہ ہو یعنی وہ مسلمان نہ ہو یا اس کا نکاح نہ ہوا ہو تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن مسلمہ نے امام مالک سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے نیز زید بن خالد جہنی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس لونڈی کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔

لیکن وہ محصنہ نہیں تھی تو آپؐ نے فرمایا (ان زنت فاجلدوها ثمان زنت فاجلدوها) ثمان زنت فاجلدوها ثمان زنت فاجلدوها ثمان زنت فاجلدوها، اگر وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اسے کوڑے لگاؤ اگر دوبارہ کرے تو دوبارہ کوڑے لگاؤ اگر سہ بارہ کرے تو سہ بارہ کوڑے لگاؤ اگر اس کے بعد بھی باز نہ آئے تو اسے فروخت کر دو خواہ ایک رسی کے بدلے کیوں نہ ہو۔

سعید المقبری کی جو روایت اپنے والد سے اور والد کی روایت حضرت ابو ہریرہ سے ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مرتبہ فرمایا (خلیقم علیہا کتاب اللہ) اس لونڈی پر اللہ کی کتاب قائم کرے یعنی اس پر حد جاری کرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اپنے اس ارشاد کے ذریعے یہ بتایا ہے کہ احسان کی صفت سے متصف نہ ہونے کے باوجود بھی اس پر حد جاری کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (خَاذُوا حِصَّتَ) میں احسان کی جو شرط بیان کی ہے اس کا کیا فائدہ ہوگا جبکہ لونڈی پر ہر صورت میں حد جاری ہوگی خواہ اس کے اندر صفت احسان ہو یا نہ ہو، تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب آزاد عورت پر صرف اس صورت میں رحم کی حد جاری کی جاتی ہے جب وہ مسلمان اور شادی شدہ ہوتی ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ بتایا کہ لونڈیاں اگرچہ اسلام یا نکاح کے ذریعے محصنہ ہو چکی ہوں ان پر آزاد عورت کی حد کے نصف سے زائد سزا واجب نہیں ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اس وہم کا پیدا ہو جانا درست ہوتا کہ احسان کی موجودگی اور غیر موجودگی کی صورتوں میں ان کی حالت میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی اگر محصنہ ہوگی تو اسے رحم کی سزا دی جائے گی اور اگر غیر محصنہ ہوگی تو اس پر نصف حد جاری ہوگی۔

اللہ تعالیٰ نے اس وہم کو دور فرما کر یہ واضح کر دیا کہ لونڈی پر تمام احوال میں نصف حد سے زائد جاری نہیں ہوگی اس طرح لونڈی کی حد کے ذکر کے ساتھ احسان کی شرط کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس پر احسان کی موجودگی میں آزاد عورت کی حد کا نصف واجب کر دیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد کوڑے ہیں کیونکہ رحم کی تنصیف نہیں ہو سکتی۔

قول باری (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) میں یہ مراد ہے کہ احسان کی صفت حریت کی جہت سے ہو یعنی آزاد عورتیں ہوں وہ احسان مراد نہیں ہے جو رحم کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا ارادہ کرتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ لونڈی پر نصف رحم ہے اس لیے کہ رحم کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے صرف لونڈی کے لیے زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس سزا کا نصف مقرر کر دیا جو آزاد عورت کے لیے مقرر ہے اور امت نے اس سے یہ اخذ کر لیا کہ اس معاملے میں غلام بھی لونڈی کی طرح ہے کیونکہ ظاہری طور پر جس سبب کو حد کی عمر کا موجب سمجھا گیا تھا وہ غلام میں بھی موجود ہے یعنی غلامی۔

اسی طرح قول باری (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں) میں صرف محصنات کا ذکر کیا گیا ہے اور امت نے اس سے قذف کی صورت میں

محسن مردوں کا حکم بھی اخذ کر لیا کیونکہ محسنہ کے اندر پاکدامنی، آزادی اور اسلام وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اس پر تہمت لگانے والے پر حدِ قذف جاری ہوتی ہے۔
 ان اسباب کی موجودگی میں محسن مردوں پر تہمت لگانے والوں کے لیے بھی حکمِ ثابت کر دیا گیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ احکام کے اسباب جب سمجھ میں آجائیں تو جہاں یہ اسباب پائے جائیں گے وہاں حکم کا ثبوت ہو جائے گا اللہ یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جس سے اس بات کا پتہ چل جائے کہ حکم صرف بعض صورتوں تک محدود ہے اور بعض دوسری صورتیں اس سے خارج ہیں۔

فصل

ایانکاح فرض ہے یا مستحب؟

قول باری (قَالَ نِكَحُوا نِسَاءَ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ واجب کو مستحب پر عطف کرنا درست ہوتا ہے اس لیے کہ نکاح فرض نہیں ہے بلکہ ندب یعنی مستحب ہے اور مہر ادا کرنا واجب ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (قَالَ نِكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً۔ واجب پر مستحب کا عطف بھی درست ہوتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے۔ (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ) اللہ تمہیں عدل و احسان اور قربات داروں کو عطا کرنے کا حکم دیتا ہے (عدل کرنا واجب اور احسان کرنا مستحب ہے۔

قول باری ہے (ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) یہ نعم میں سے ان کے لیے ہے جنہیں بند تقویٰ ٹوٹنے کا اندیشہ ہو) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ، ضحاک اور عطیہ عوفیؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے مراد دینی یا دنیاوی لحاظ سے پہنچنے والا شدید ضرر اور نقصان ہے یہ مفہوم قول باری (وَدَّ أَمَّا عِنْتُمْ) تمہیں شدید نقصان پہنچنے کا ان لوگوں نے تمنا کی۔

قول باری (لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) اس قول باری (خِصْمًا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے کئی طرف راجع ہے اور یہ بات لونڈی سے نکاح نہ کرنے اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کو محدود رکھنے کی دی گئی ترغیب میں شرط کے طور پر مذکور ہے تاکہ اس کا پیدا ہونے والا بچہ کسی اور کا غلام نہ بن جائے لیکن اگر کسی شخص کو بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور وہ اپنے آپ

کو حرام کاری کے گڑھے میں گرنے سے محفوظ نہ پاتا ہو پھر لونڈی سے نکاح کی اباحت ہے اور کوئی کراہت نہیں، نہ نکاح کر لینے میں اور نہ ہی نکاح نہ کرنے میں۔

اس ارشاد کے بعد پھر فرمایا (وَ اَنْ تَصْبِرُوْا حَتّٰی تَخْرُجُوْا) اس کے ذریعے یہ واضح فرمادیا کہ مستحب اور پسندیدہ فعل تو یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق نکاح نہ کیا جائے اس طرح آیت کی دلالت لونڈی سے نکاح کی کراہت کی مقتضی ہے بشرطیکہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ خطرہ موجود ہو تو پھر لونڈی سے نکاح مباح ہے بشرطیکہ اس کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو۔ تاہم پسندیدہ بات یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق ترک نکاح کیا جائے خواہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو کیونکہ قول باری ہے (وَ اَنْ تَصْبِرُوْا حَتّٰی تَخْرُجُوْا)۔ اللہ تعالیٰ نے بند تقویٰ ٹوٹنے کے خطرہ کے باوجود بھی لونڈیوں سے مطلق ترک نکاح کی ترغیب دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لونڈی سے نکاح کے نتیجے میں اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ ماں کے آقا کا غلام بن جائے گا۔

تاہم ملک یمین کے تحت موجود لونڈی سے اولاد حاصل کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی اولاد آزاد ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایت موجود ہے جو لونڈی سے نکاح کی کراہت کے سلسلے میں آیت کے ہم معنی ہے۔

ہمیں اس کی روایت عبدالبنی بن قانع نے کی۔ انہیں محمد بن الفضل بن جابر السقفی نے انہیں محمد بن عقبہ بن ہرم السدسی نے، انہیں ابوامیہ بن یعلیٰ نے، انہیں ہشام بن عروہ نے، اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اِنَّكُمْ حُرٌّ لِّكَفَّاءٍ وَ اَنَّكُمْ حُرٌّ لِّمَنْطَفَعِكُمْ وَ اَنَّكُمْ حُرٌّ لِّمَنْطَفَعِكُمْ فَانْهَ خَلْقَ مَشْوَاعٍ)۔

اپنے ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو اور عورتوں کو بھی ہم کفو لوگوں کے نکاح میں دو اور اپنے نطفوں کے لیے انتخاب سے کام لو اور حبشیوں کے قریب بھی نہ جاؤ کیونکہ یہ بگڑی ہوئی شکلوں والی مخلوق ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو“ لونڈی سے نکاح کی کراہت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ لونڈی آزاد مرد کی کفو اور اس کے ہم پلہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح آپ کا ارشاد کہ ”اپنے نطفوں کے لیے انتخاب و اختیار سے کام لو“ بھی اس پر دلالت کرتا ہے تاکہ اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ مملوک غلام نہ بن

کے طریقے اور شرعی احکام ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن جہاں تک اللہ کے بندوں کے مفادات و مصالح کا تعلق تھا ان سب میں کیسا نیت کا رنگ موجود تھا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ گزری ہوئی امتوں میں حق پرست اور باطل پرست گروہوں کے طریقے تمہارے سامنے بیان کرنا چاہتا ہے تاکہ تم باطل سے اجتناب کرو اور حق کے پیروکار بن جاؤ۔

قولِ باری (وَيَتَوَلَّىٰ عِبَادَهُ تَجَرِبَ يَوْمَ تَأْتِيكُمُ الْغُلَامُ) پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ وہ ہماری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے جبکہ ان باطل پرستوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہوں پر اڑے رہنے والوں کے لیے اصرار اور اڑے رہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ان سے توبہ اور استغفار کا ارادہ نہیں کرتا۔

قولِ باری ہے (وَيُذِيقُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلَٰهُنَّ عَظِيمًا) مگر جو لوگ اپنی خواہشات نفس کی پیروی کر رہے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ تم راہِ راست سے ہٹ کر دور نکل جاؤ۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ اس سے ہر باطل پرست مراد ہے کیونکہ وہ ہر صورت میں اپنی خواہش نفس کی پیروی کرتا ہے خواہ یہ حق کے موافق ہو یا مخالف۔ اس کی اسے کوئی پروا نہیں ہوتی اور اپنی خواہش نفس کی مخالف کرتے ہوئے حق کی پیروی کی اس میں ہمت نہیں ہوتی مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ سندی کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ قولِ باری (وَأَنْ تَمِيلُوا مِيلَٰهُنَّ عَظِيمًا) سے مراد یہ ہے کہ کثرت سے گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے حق پر استقامت باقی نہ رہے اور قدم لڑکھڑکھ جائیں۔

باطل پرست جو یہ چاہتے ہیں کہ تم راہِ حق سے ہٹ کر دور چلے جاؤ تو اس کی دو وجہیں ہیں یا تو اس عداوت کی بنا پر جو وہ تمہارے خلاف اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں اور یا اس وجہ کی بنا پر کہ گناہ اور معصیت سے انہیں دلی لگاؤ ہے اور اس پر ڈٹے رہنے میں انہیں سکون و اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جو کچھ وہ ہمارے لیے چاہتا ہے وہ ان باطل پرستوں کے ارادوں سے بالکل مختلف ہے۔

آیت کی اس مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے کہ خواہش نفسانی کی پیروی کا ارادہ قابلِ مذمت ہے لیکن اگر یہ خواہش حق کے موافق ہو تو اس صورت میں اس کی پیروی قابلِ مذمت نہیں ہوتی۔

کیونکہ اس شکل میں اس کا ارادہ دراصل اتباعِ حق کا ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہشات کا پیروکار ہے اس لیے کہ اس طریقِ کار سے اس کا مقصد اتباعِ حق ہوتا ہے خواہ یہ اس کی خواہشات کے موافق ہو یا مخالف۔

قولِ باری ہے (يُؤَيِّدُ اللَّهُ اَنْ يُكْثِفَ عَنْكُمْ وُحُلِي الْاِنْسَانِ ضَعِيفًا، اللہ تعالیٰ تمہارا بوجھ بھارنا چاہتا ہے اور انسان تو کمزور بنا کر پیدا کیا گیا ہے) تخفیف سے یہاں تکلیف کی تسہیل مراد ہے یعنی میں جن باتوں کا مکلف بنایا گیا ہے ان میں آسانی اور سہولت کی راہیں پیدا کر دی گئی ہیں۔

تخفیفِ تشقیل (بوجھ بھارنا) کی ضد ہے۔ اس قولِ باری کی نظیر یہ قولِ باری ہے (وَيَصْخُ عَنْهُمْ اَضْرَعُهُمْ وَالْاَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) اور وہ ان سے ان کا بوجھ اور طریق اتار دیتا جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا (يُؤَيِّدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُؤَيِّدُ بَكُمُ الْعُسْرَ، اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ کرتا ہے اور دشواری سے سختی کا ارادہ نہیں کرتا) نیز فرمایا (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تمہارے لیے کوئی تنگی پیدا نہیں کی)۔

نیز ارشاد ہے (مَا يُؤَيِّدُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُؤَيِّدُ لِيُظْهِرَ كُمُ، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی مسلط کر دے وہ تو صرف یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کر دے)۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے تنگی پیدا کرنے، ہم پر بوجھ ڈالنے اور ہمیں سختی میں مبتلا کرنے کی نفی فرمادی ہے۔ اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے فرمایا (جَنَّتُكُمْ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْعَاءِ، میں تم لوگوں کے پاس ایسی شریعت لے کر آیا ہوں جو بالکل سیدھی اور جس میں بڑی گنجائش ہے)۔

وہ اس طرح کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر وہ عورتیں حرام کر دی ہیں جن کا ذکر سابقہ آیات میں گذر چکا ہے لیکن ان کے سوا باقی ماندہ تمام عورتیں ہمارے لیے مباح ہیں کہ انہیں ہم نکاح یا ملکِ مبین کے ذریعے حاصل کر سکتے ہیں۔

اسی طرح دوسری تمام حرام کردہ اشیاء کی کیفیت ہے کہ جتنی چیزیں حلال کر دی گئی ہیں وہ ان حرام شدہ چیزوں کے مقابلے میں کئی گنا ہیں اس لیے حلال کردہ اشیاء میں ہمارے لیے اتنی گنجائش اور وسعت رکھ دی گئی ہے کہ ان کے ہوتے ہوئے حرام اشیاء کی طرف

جانے کی ہمیں ضرورت ہی نہیں ہے

حضرت عبداللہ بن مسعود سے اسی مفہوم کا ایک قول منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جو اس نے تم پر حرام کر دی ہیں۔ حضرت ابن مسعود کی اس قول سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شفا کو حرام شدہ چیزوں میں منحصر نہیں کر دیا بلکہ ہمارے لیے جو غذائیں اور دوائیں حلال کر دی ہیں ان میں اتنی وسعت اور گنجائش ہے کہ ہم ان کے ذریعے حرام شدہ اشیاء سے مستغنی ہو سکتے ہیں تاکہ دنیاوی امور میں ہمارے لیے جو چیزیں حرام کر دی گئی ہیں ان سے دامن بچانے کی بنا پر ہمیں کوئی نقصان نہ پہنچے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو جب کبھی دو باتوں میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ وہی بات پسند کر لی جو زیادہ آسان تھی۔

ان آیات سے ان مسائل میں تخفیف کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے جو فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ ہیں اور انہوں نے ان میں اجتہاد کی گنجائش نکال لی ہے۔ اس میں فرقہ جبر پر کے مذہب کے بطلان کی دلالت موجود ہے۔

ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بنا دیتا ہے جن کے کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہوتی۔ اس عقیدے کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو اپنے بندوں پر تخفیف کرنا چاہتا ہے جبکہ تکلیف مالا یطاق یعنی ایسی بات کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے بالا ہو، مستقبل کی انتہا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب کے معانی کو زیادہ جاننے والا ہے۔

تجارت اور خیاریع کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) اسے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔ البتہ اگر باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو جائے، (تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس عموم میں ناجائز طریقے سے دوسروں کا مال کھانے نیز اپنا مال کھانے، دونوں کی نہیں شامل ہے۔ اس لیے کہ قول باری (أَمْوَالَكُمْ) کا اطلاق غیر کے مال نیز اپنے مال دونوں پر ہوتا ہے جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔

یہ آیت اپنے آپ کو قتل کرنے نیز کسی اور کو قتل کرنے دونوں سے روک رہی ہے اسی طرح قول باری (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) میں ہر شخص کو ناجائز طریقے سے اپنا مال کھانے نیز کسی اور کا مال کھانے سے روکا گیا ہے۔

اپنا مال باطل طریقوں سے کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اللہ کی نافرمانی کی راہوں میں صرف کیا جائے اور گناہ کیا جائے۔ باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانے کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی صورت مفسر سدی نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بدکاری اور قمار بازی کے اڈوں کی کمائی کھائے یا ناپ تول میں کمی کر کے یا ظلم و زبردستی کے ذریعے کمایا ہوا مال کھائے۔ دوسری صورت حضرت ابن عباسؓ اور حسنؓ سے منقول ہے کہ معاوضہ کے بغیر کوئی مال کھائے۔ جب اس آیت کا نزول ہوا تو اس کے بعد لوگوں کی یہ حالت ہو گئی کہ ہر شخص دوسرے

کے ہاں جا کر کھانا کھا لینے کو گناہ کی بات سمجھنے لگا یہاں تک کہ سورہ تور کی آیت اَلَيْسَ عَلَيَّ
الْاَعْمٰی سَخَرَجْنَا مِنْكُمْ كُوفًى مِّنْكُمْ (وَلَا عَلَى الْاَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ مِّمْنِكُمْ
اور نہ ہی تم پر کوئی گناہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں جا کر کھا لو) تا آخر آیت، نازل ہوئی اور پہلا
حکم منسوخ ہو گیا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس اور حسن کے اس قول سے ان کی مراد یہ معلوم
ہوتی ہے کہ درج بالا آیت کے نزول کے بعد لوگ ایک دوسرے کے گھروں میں جا کر کھانے
کو گناہ کی بات سمجھنے لگے تھے، یہ مراد نہیں کہ آیت نے یہ بات لوگوں پر واجب کر دی تھی کیونکہ
اس آیت کی بنا پر مہربہ اور صدقہ کی صورتوں پر کبھی کوئی پابندی نہیں لگی تھی اس طرح کسی کے ہاں جا
کر کھانے پر بھی پابندی نہیں لگی تھی۔

البتہ اگر یہ مراد لی جائے کہ کسی کے ہاں اس کی اجازت کے بغیر جا کر کھا لینا تو آیت میں نہی کا
حکم یقیناً اس صورت کو شامل ہے شعبی نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود
سے روایت کی ہے کہ یہ آیت محکم ہے اور منسوخ نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی قیامت تک منسوخ
ہو سکتی ہے۔

ربیع نے حسن سے روایت کی ہے کہ اس آیت کو قرآن کی کسی آیت نے منسوخ نہیں
کیا۔ آیت میں نہی کا حکم غیر کے مال کو نہ کھانے کا متقاضی ہے اس کی تفسیر یہ قول باری ہے۔
(وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذُنُّوْا لِاَيْمَانِكُمْ اَلَى الْحَقِّ اَمَّا بَيْنَكُمْ
ظالِمون سے نہ کھاؤ اور نہ ہی انہیں حاکموں تک پہنچاؤ)۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل مال امریء مسلم الا بطیبۃ
من نفسه، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں، الا یہ کہ وہ خوش دلی سے اسے دیے)
علاوہ ازیں غیر کا مال کھانے کی نہی ایک صفت کے ساتھ مشروط ہے اور وہ صفت
یا کیفیت یہ ہے کہ باطل اور ناجائز طور پر کسی کا مال کھا لیا جائے۔ اس نہی کے ضمن میں فاسد
عقود کے بدل کے طور پر ملنے والے مال کی نہی بھی موجود ہے۔

مثلاً فاسد بیوع سے حاصل شدہ قیمت فروخت جیسے کوئی شخص کوئی خوردنی شے خرید لے
لیکن وہ کھانے کے قابل نہ ہو مثلاً انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔ اب فروخت کنندہ کے لیے
ان سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لانا باطل طریقہ سے دوسرے کا مال کھا لینے

کے مترادف ہے۔

اس طرح ان اشیاء سے حاصل شدہ پیسے بھی اس حکم میں داخل ہیں جن کی قیمت لگائی نہیں جاسکتی اور نہ ہی ان سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا حلال ہے۔ مثلاً خنزیر، بندر، مکھی اور بھڑ وغیرہ جن میں منفعت کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان کی قیمت کے طور پر حاصل شدہ مال باطل طریقے سے غیر کمال کھانے کے ضمن میں آئے گا۔

اسی طرح نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت نیز مردار، سور اور شراب کی قیمت کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے بیع فاسد کی اور بیع کی قیمت وصول کر لی تو اس کے لیے اس قیمت کو اپنے استعمال میں لانا ممنوع ہے بلکہ اس پر اسے خریدار کو واپس کر دینا واجب ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیع فاسد کے تحت حاصل شدہ قیمت فروخت میں اگر فروخت کنندہ نے تصرف کر کے منافع کما لیا ہو مثلاً سود کی صورت ہو کہ اس نے خریدار کے ہاتھوں ایک مقررہ مدت تک بیع کی مقررہ قیمت فروخت ادا کر دینے کی شرط پر وہ چیز اسے فروخت کر دی ہو اور پھر وہ چیز مقررہ قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدار سے خود خرید لی ہو اور اس قبضہ بھی کر لیا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اس طرح کے سودے میں کمایا ہوا منافع صدقہ کر دے اور اپنے استعمال میں نہ لائے اس لیے کہ اسے یہ منافع ناجائز طریقے سے حاصل ہوا تھا۔

قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) ان تمام صورتوں اور عقود کی ان جیسی تمام شکلوں کو شامل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ مہبہ اور صدقہ کے تحت حاصل ہونے والا مال اور مال کے مالک کی طرف سے مباح ہوا مال سب کا کھانا حرام ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جن عقود کو مباح کر دیا ہے اور اباحت کے تحت دوسرے کا مال کھانے کی اجازت دے دی ہے وہ آیت کے اس حکم سے خارج ہیں۔

کیونکہ غیر کمال کھانے کی ممانعت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ باطل طریقے سے کسی کا مال کھایا جائے۔ اس لیے جن طریقوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال کر دیا ہے اور انہیں مباح قرار دیا ہے وہ باطل طریقے نہیں کہلاتے بلکہ وہ جائز طریقے ہوتے ہیں اس لیے ہمیں اس سبب پر غور کرنا ہوگا جو غیر کے مال کو کھالینا مباح کر دیتا ہے اگر وہ سبب باطل اور

غلط نہیں ہوگا تو مال کا کھانا بھی باطل نہیں ہوگا اور آیت کے حکم میں شامل نہیں ہوگا۔
لیکن اگر سبب مباح نہیں ہوگا بلکہ ممنوع ہوگا تو اس مال کا کھانا آیت کے اقتضار کے عین مطابق ممنوع ہوگا۔

قول باری (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) تجارت کی ان تمام صورتوں کی
باحث کا مقتضی ہے جو باہمی رضا مندی سے اختیار کی جائیں۔ تجارت کے اسم کا اطلاق ان تمام
عقود پر ہوتا ہے جن کی بنیاد معاوضوں پر ہوتی ہے اور جن میں منافع کما نا مقصد ہوتا ہے۔
قول باری ہے (هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُحِبُّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تَوَمِّنُونَ بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ، کیا میں تمہیں ایک ایسی تجارت کا پند نہ بتاؤں جو تمہیں دردناک عذاب سے
نجات دلانے والی ہے وہ تجارت یہ ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ)
اللہ تعالیٰ نے ایمان کو مجازاً تجارت کا نام دیا اور اسے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی
جن میں منافع کما نا مقصد ہوتا ہے۔ قول باری ہے (تَوَمِّنُونَ تِجَارَةً كُنْتُمْ بِهَا بِرَاءَ) تم نہ برباد ہونے
والی تجارت کی امید رکھتے ہو، اسی طرح خدا کے دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہوئے اپنی جان کی
بازی لگا دینے کو بشری یعنی فروخت کا نام دیا۔

چنانچہ فرمایا (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ
يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی جان و مال کو اس بات کے بدلے خرید لیا ہے
کہ ان کے لیے جنت ہے وہ اللہ کے راستے میں قتال کرتے ہیں (یہاں جان کی بازی لگا دینے
کو مجازاً فروخت کا نام دیا۔

نیز قول باری ہے (وَكَفَّلَ عَلَيْهِمُ الْمَنَ اشْتَرَا مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ
مَا شَتَّوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) انہیں اچھی طرح معلوم تھا کہ جس شخص نے اسے
خرید اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اور انہوں نے بہت بری چیز کے بدلے
اپنی جانیں فروخت کر دیں، کاش کہ انہیں اس کا علم ہوتا)۔

اللہ تعالیٰ نے اسے بیع و شرا یعنی خرید و فروخت کے نام سے مجازاً مرسوم کیا اسے خرید
اور فروخت کے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی جن کے ذریعے معاوضے حاصل ہوتے ہیں
ٹھیک اسی طرح اللہ پر ایمان لانے کو تجارت کا نام دیا گیا کیونکہ اس کے بدلے میں ثواب
عظیم کا استحقاق ہوتا ہے اور اس کے بڑے بڑے بدلے عطا کیے جاتے ہیں۔

اس لیے قول باری (اَلَا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ مَدَائِنِ مِّنْكُمْ) میں خرید و فروخت، اجارہ کے تمام عقود نیز سب کی وہ تمام صورتیں داخل ہیں جن میں معاوضے کی شرط رکھی گئی ہو کیونکہ لوگوں کے عام چلن اور رواج کے مطابق عقود کی درج بالا صورتوں میں معاوضہ اور بدلہ حاصل کرنا مقصد ہوتا ہے

نکاح کو عرف عام میں تجارت کا نام نہیں دیا جاتا کیونکہ اکثر حالات اور عام رواج کے مطابق عوض یعنی مہر کا حصول مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اس میں شوہر کی صفات یعنی اس کی نیکی، مجھداری، دینداری، مرتبہ کی بلندی اور جاہ و منزلت مطلوب ہوتی ہیں۔ اس بنا پر نکاح کو تجارت کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا۔

اسی طرح خلع اور مال کے بدلے آزاد کرنے کو بھی تقریباً اس نام سے موسوم نہیں کیا جاتا تجارت کا اسم اس مفہوم کے ساتھ مخصوص ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا یعنی معاوضے کا حصول۔ اسی لیے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جس غلام کو اس کے آقا نے اپنی طرف سے تجارت کرنے کی اجازت دے رکھی ہو وہ اپنے آقا کے نہ کسی غلام کا اور نہ کسی لونڈی کا نکاح کرا سکتا ہے، نہ کسی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے اور نہ ہی مال کے بدلے کسی غلام کو آزادی دے سکتا ہے اور نہ ہی خود نکاح کر سکتا ہے اور اگر غلام کی جگہ لونڈی ہو جسے تجارت کرنے کی اجازت ملی ہو وہ بھی اپنا نکاح نہیں کرا سکتی ہے۔

کیونکہ اس قسم کے غلام یا لونڈی کے تمام تصرفات تجارت تک محدود ہوتے ہیں اور درج بالا عقود تجارت کے ضمن میں نہیں آتے، ناہم ان حضرات کا قول ہے کہ ایسا غلام اپنی ذات اور آقا کے غلاموں نیز اپنے زیر تصرف سامان تجارت کو اجارے پر دے سکتا ہے۔

کیونکہ اجارہ تجارت کے ضمن میں آتا ہے مضارب کے متعلق بھی ان حضرات کا یہی قول ہے نیز شریک العنان (اپنی مخصوص رقم یا سرمایہ کے ساتھ دوسرے کے ساتھ شریک) کا بھی یہی مسئلہ ہے اس لیے کہ ان دونوں کے تصرفات کا انحصار تجارت پر ہوتا ہے، اور کسی چیز پر نہیں ہوتا۔ بیع کی تمام صورتیں تجارت میں داخل ہیں اس پر لوگوں کا اتفاق ہے۔

اہل علم کا اس بارے میں اختلاف راستے ہے کہ بیع کا انعقاد کن الفاظ سے ہوتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے یہ کہے ”اپنا یہ غلام میرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کر دو“ اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے ”میں نے فروخت کر دیا“ تو

بیع اس وقت تک مکمل نہیں ہوگی جب تک پہلا شخص اسے قبول نہ کر لے۔

ان حضرات کے نزدیک بیع کا ایجاب و قبول صرف ماضی کے لفظ کے ساتھ درست ہوتا ہے۔ زمانہ مستقبل پر دلالت کرنے والے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ خریدار کا یہ کہنا کہ ”میرے ہاتھ یہ چیز فروخت کر دو“ درحقیقت بول تول کرنا اور بیع کا حکم دینا ہوتا ہے، عقد بیع کو واقع کرنا نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ بیع کا حکم دنیا بیع نہیں کہلاتا۔ اسی طرح اس کا یہ کہنا کہ ”میں تم سے یہ چیز خریدوں گا“ خرید کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ بتانا ہوتا ہے کہ وہ یہ چیز خرید لے گا۔ کیونکہ لفظ ”اشتتری“ (میں خریدوں گا) میں الف زمانہ آئندہ پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح فروخت کنندہ کا یہ کہنا کہ ”مجھ سے یہ چیز خرید لو“ یا ”میں یہ چیز تمہیں فروخت کروں گا“ عقد بیع کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ اطلاع ہے کہ وہ عقد بیع کر لے گا۔ یا اس کا حکم دے رہا ہے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ نکاح کی صورت میں بھی نیاں کا اتفاق ضروری ہے کہ اس کے انعقاد کا حکم بھی بیع کی طرح ہو لیکن ان حضرات نے اس معاملے میں استحسان کا طریقہ اپنایا ہے چنانچہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ ”ابنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کر دو“ اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے کہ ”میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا“ تو نکاح کا انعقاد ہو جائے گا اور ہونے والے شوبہ کو قبول کے الفاظ کہنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت سہل بن سعد سے ایک روایت مروی ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنے آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہمہ کر دیا تھا لیکن آپ نے اسے قبول نہیں کیا تھا، پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس خاتون کا میرے ساتھ نکاح کر دیجیے۔

آپ نے اس شخص سے استفسار کیا تھا کہ اس کے پاس اس خاتون کو دینے کے لیے کیا کچھ ہے۔ اس سلسلے میں گفتگو چلتی رہی حتیٰ کہ آپ نے فرمایا ”میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح قرآن کی ان آیات کے بدلے کر دیا ہے جو تمہیں یاد ہیں“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قول ”میرا اس کے ساتھ نکاح کر دیجیے“ اور اپنے قول ”میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا“ کو وقوع پذیر ہونے والا عقد نکاح قرار دیا۔

اس سلسلے میں کئی اور روایات بھی ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نکاح کے الفاظ ادا کیے

کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ سودے کی صورت میں مول تول کے ذریعے بات آگے بڑھائی جائے عرف عام میں لوگ نکاح کے معاملے میں پہلے شخص کے قول ”میرا نکاح کر دو“ اور دوسرے شخص کے قول ”میں نے تمہارا نکاح کر دیا“ کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

جب نکاح کے معاملے میں عرف عام یہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا تو ایک شخص کا کسی عورت سے کہنا ”میں نے تجھ سے نکاح کر لیا“ اور یہ کہنا ”اپنا نکاح میرے ساتھ کرے“ دونوں فقرہ کی حیثیت یکساں ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں۔

اس کے مقابلہ میں خرید و فروخت کے اندر عرف عام یہ ہے کہ مول تول اور بھاد لگانے کے ذریعے بات کی ابتدا کی جاتی ہے اس لیے اس قسم کا کلام مول تول تو کہلا سکتا ہے عقد نہیں کہلا سکتا۔

اس لیے فقہاء نے اس صورت کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے اس کے متعلق وہ قول اختیار کیا جس کی گذشتہ سطور میں وضاحت کی گئی ہے ہمارے اصحاب نے تو یہ بھی کہا ہے کہ عرف عام میں تملیک کے ایجاب اور عقد کی تکمیل کا جو طریقہ رائج ہو اس سے عقد بیع وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص فروخت کنندہ سے ایک چیز کا بھاد معلوم کرتا ہے پھر اسے پیسے گن کر دے دیتا ہے اور بیع کو اپنے قبضے میں کر لیتا ہے تو ان حضرات کے قول کے مطابق بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس عقد یا سودے پر طرفین رضا مند ہو گئے تھے اور ہر ایک نے دوسرے کی مطلوبہ چیز اس کے حوالے کر دی تھی۔

اس عقد کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ عادت اور عرف عام میں ایک چیز کا رائج ہونا اس طرح ہوتا ہے گویا الفاظ کے ذریعے اسے بیان کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ زبان سے ادائیگی کا مقصد اپنے مافی الضمیر کا اظہار ہوتا ہے۔ جب یہ بات عادت اور عرف عام کے تحت معلوم ہو اور عقد بیع کے تحت آنے والی چیز حوالے بھی کر دی جائے تو فقہاء نے اسے عقد کی صورت قرار دیا ہے۔

ایک اور مثال سے اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کسی کو کوئی چیز تحفے کے طور پر بھیجتا ہے اور وہ شخص اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے تو یہ بات اس تحفے کو قبول کر لینے کے مترادف ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے کئی اونیٹ

اپنے دست مبارک سے ذبح کیے اور پھر فرمایا (من شاء خلیقہ قطع، جو شخص چاہے ان جانوروں سے مکڑے کاٹ لے)۔

اس میں مکڑے کا ٹٹا تملیک کے ایجاب کے لحاظ سے ہی قبول کرنے کے مترادف تھا۔ جن صورتوں کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے وہ اس باہمی رضامندی کی شکلیں ہیں جس کی اس قول باری (لَا آتُكَوْنُ تَحَارًا عَنْ تَوَاضُعٍ مِنْكُمْ) میں شرط عائد کر دی گئی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے کہے ”یہ چیز اتنے میں مجھے فروخت کر دو“ اور دوسرا شخص جواب میں کہے ”میں نے فروخت کر دیا“، تو بیع کی تکمیل ہو گئی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نکاح اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک ایک شخص یہ نہ کہے ”میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا“ اور دوسرا یہ نہ کہے ”میں نے اس کے ساتھ قبول کر لیا“ یا پیغام نکاح دینے والا یہ نہ کہے ”میرے ساتھ اس کا نکاح کر دو“۔

اور جواب میں ولی یہ نہ کہے ”میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا“ اس صورت میں مشورہ کو یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی کہ ”میں نے قبول کیا“ اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے احناف کا یہ قول بیان کیا ہے کہ بائع اور مشتری اگر ایک چیز کے متعلق مول تول کر لیں، پھر خریدار قیمت نقد گن کر فروخت کنندہ کے حوالے کر دے اور وہ خریدار کو چیز حوالے کر دے تو یہ بیع ہو جائے گی اور یہ باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت بن جائے گی۔

لیکن ہمارے خیال میں یہ بیع نہیں ہو سکتی کیونکہ عقد بیع کے لیے مقررہ صیغے ہیں اور وہ صیغے الفاظ میں ایجاب و قبول کے الفاظ موجود نہیں ہیں اس لیے یہ بیع درست نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاة سے منع فرما دیا تھا۔ آپ کی بیان کردہ صورت میں ان ہی منوعہ بیوع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں سودا منہ سے کچھ کہے بغیر طے کیا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس طرح آپ نے بیان کی ہے ہمارے اصحاب نے بیع کی کسی ایسی صورت کے جواز میں فتویٰ نہیں دیا ہے۔ جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کرنے سے روک دیا ہو۔

کیونکہ بیع ملامسہ کا صورت یہ ہوتی ہے کہ بکا و چیز پر ہاتھ لگاتے ہی عقد بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بیع منابذہ کی صورت ہے کہ فروخت کنندہ اگر اپنی چیز خریدار کی طرف پھینک

دے تو بیع مکمل ہو جاتی ہے۔

یہی صورت بیع حصّۃ کی ہے کہ اگر خریدار مال پر کوئی پتھر کا ٹکڑا رکھ دے تو سودا طے سمجھ لیا جاتا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں ان افعال کو بیع کے انعقاد کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ خرید و فروخت کی یہ تمام صورتیں ایسی ہیں کہ انہیں اسباب و شرائط کے ساتھ مفید کر دیا گیا ہے حالانکہ عقد بیع کے ساتھ ان اسباب کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس کے برعکس ہمارے اصحاب نے جس صورت کے بوزار کا فتویٰ دیا ہے تو یہ ہے کہ پہلے طرفین مولیٰ تول کریں اور ایک قیمت خرید پر بات آکر رک جائے پھر خریدار قیمت کی ادائیگی کر دے اور فروخت کنندہ خریدی ہوئی چیز اس کے حوالے کر دے۔ بیع اور ثمن کی حوالگی بیع کے لوازم اداس کے احکام میں سے ہے۔

جب طرفین کی طرف سے بیع اور ثمن کی حوالگی عمل میں آگئی ہو عقد کی موجب ہے تو یہ گویا اس بھاد پر سودا کر لینے کے لیے عملی طور پر یا بھی رضامندی کا مظاہرہ تھا جس پر بات جاکر ختم ہوئی تھی۔

اس کے برعکس کپڑے کو چھو لینا یا پتھر رکھ دینا یا مال کو خریدار کی طرف پھینک دینا عقد بیع کو واجب کر دینے والی صورتیں نہیں ہیں اور نہ ہی بیع کے احکام سے ان کا کوئی تعلق ہے اس طرح ان صورتوں میں گویا عقد بیع کو خطر یعنی مستقبل کی کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جاتا ہے اس لیے اس کا بوزار نہیں ہوتا۔ یہی چیز بیع مخاطرہ کے افتناع کے لیے بنیاد اور اصل قرار پاتی ہے۔

بیع مخاطرہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہے کہ میں یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں جب زید کی آمد ہو جائے یا کل کا دن شروع ہو جائے یا اسی طرح کی اور شرطیں جن کا آئندہ زمانے سے تعلق ہو۔

قول باری (إِن كُنْتُمْ تَحِبُّونَ لِيَجِزَّ عَنْكُمْ تَرَاضِي مِّنكُمْ) میں تجارت کی تمام صورتوں کے اطلاق و اباحت کے لیے عموم ہے اور یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَاحْتَلَّ اللَّهُ بِبَيْعِ اللَّهِ تَعَالَى نَ بَيْعِ مَلَأَ كَرْدِي هَے) اس میں بھی بیع کی تمام صورتوں کی اباحت کے لیے عموم ہے البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہیں جن کی تحریم کر دی گئی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ تجارت کا اسم بیع کے اسم سے زیادہ عام ہے کیونکہ تجارت کے

اسم کے تحت اجارے کی تمام صورتیں نیز معاوضہ کے بالمقابل کی جانے والی ہبہ کی تمام شکلیں اور خرید و فروخت کے تمام سودے ہیں اس لیے قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) دو باتوں کو متضمن ہے۔

اول یہ کہ اس میں مذکورہ نہیں ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جسے نہیں کے اس حکم کو واجب کرنے کے لیے آگے خود بیان کی ضرورت ہے کیونکہ قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) میں اس بات کو ثابت کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اس نے باطل طریقے سے مال کھا یا ہے تاکہ نہیں کے لفظ کے حکم کا اس پر اطلاق کیا جاسکے۔

دوسری بات تجارت کی تمام صورتوں کے لیے اطلاق و عموم ہے اس سلسلے میں آیت کے اندر نہ کوئی اجمال ہے اور نہ ہی کوئی شرط۔ اگر ہم لفظ کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو ہم ان صورتوں کو جائز قرار دے دیں جن پر تجارت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان میں کچھ صورتوں کی نص کتاب اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے تخصیص کر دی ہے۔

اس لیے شراب، مردار، خون، سور کا گوشت اور کتاب اللہ میں حرام کی ہوئی تمام اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ تحریم کے لفظ کا اطلاق ارتفاع کی تمام صورتوں کی تحریم کا مقتضی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حِدْمَتِ عَلَيْهِمُ الشُّعُورُ خِبَا عَوْهَا كَأَكْلُوا ثَمَنَهَا، يَهُودِ بِرِ اللَّهِ كِي لَعْنَتُ هُو، اَنْ يَرْجَا نَوْرُوں كِي چَرْبِي حَرَامِ لَرْدِي تَقِي لِيكِنْ اَنَّهُو لے اس کی خرید و فروخت شروع کر دی اور اس سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لے آئے) آپ نے شراب کے متعلق ارشاد فرمایا (اِنَّ الْمَذْي حَرْمِلْ حَرْمِلْ عِدْمِ بَيْعِهَا وَاَكْلِ ثَمَنِهَا وِلَعْنِ بَا ثَعْمَا وِشْتَوِيْهَا، جِس ذَاتِ لے شراب کی حرمت کا حکم دیا ہے اس نے ہی اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل شدہ رقم کو استعمال میں لانے کی حرمت کا حکم دیا ہے اور اس نے ہی اس کے فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کو لعنت کا مستوجب قرار دیا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (ایسا سودا جس میں شے یا مبیع کے عدم تعین کی بنا پر دھوکے کا پہلو موجود ہو)، بھاگے ہوئے غلام کی بیع اور قبضے نہ کی ہوئی چیز کی بیع نیز ایسی چیز کی بیع سے منع فرما دیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو۔

غرض بیع کی ان تمام صورتوں کی ممانعت ہو گئی ہے جن میں عدم تعین کا کوئی پہلو موجود ہو یا دھوکے کی کوئی گنجائش ہو ان تمام صورتوں کی قول باری (وَلَا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)

کے ظاہر سے غصیص کردی گئی ہے۔

اس قول باری کی قرأت نصب اور رفع دونوں صورتوں سے کی گئی ہے۔ اگر لفظ ”تجارۃ“ کو منصوب پڑھا جائے تو عبارت کی ترتیب یہ ہوگی ”اَلَا اِنَّ تَكُوْنُ اَلْاَمْوَالُ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ اِلَآیْہِ کہ یہ اموال باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت میں ہوں) اس صورت میں باہمی رضامندی کی بنیاد پر کی جانے والی تجارت اکل مال کی نہیں سے مستثنیٰ ہوگی۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ اکل بالباطل کبھی تجارت کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی غیر تجارت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس لیے باہمی رضامندی والی تجارت کو پورے جملے سے مستثنیٰ کر کے واضح فرمادیا کہ یہ تجارت اکل بالباطل کے ضمن میں ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کو رفع کے ساتھ پڑھا ان کے نزدیک عبارت کی ترتیب یہ ہو گئی ”اَلَا اِنَّ تَقْعُ تِجَارَتُکُمْ“ (اَلَا یہ کہ تجارت کی صورت واقع ہو) جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

سہ قدی لبی شیبان رحلی و تاقتی (اذا) کان یومر ذو کو کب اشھب

نوشیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی قربان ہو جائیں جب الیسا دن پیش آئے جو بہت سخت ہو اور اس میں ستارے نکلے ہوئے ہوں (اشارہ جنگ کے دن کی طرف ہے) شاعر کی مراد یہ ہے کہ جب الیسا دن پیش آئے جس کی یہ صفات ہوں۔

اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا تو آیت میں وارد نہی کا تعلق علی الاطلاق اکل مال بالباطل سے ہوگا اور اس سے کوئی صورت مستثنیٰ نہیں ہوگی۔ اس شکل میں حرف اَلَا استثناء منقطع کے معنوں میں ہوگا۔

آیت کا مفہوم یہ ہوگا ”لیکن اگر باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت بن جائے تو اکل مال مباح ہو جائے گا“ آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے چونکہ باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت مباح کر دی گئی ہے اس لیے مکاسب یعنی پیشہ ورانہ کمائی اور ہنرمندی کی بنا پر حاصل ہونے والی روزی حرام ہے۔ درج بالا آیت کی طرح یہ آیات ہیں (حَآخِلَ اللّٰهُ الْبَسِیْعَ، اللّٰہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا) نیز (حَاذِ اَخْصِیَّتِ الصَّلٰوۃَ فَاَنْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ، جب جمعہ کی نماز ادا ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔

نیز (وَ اَخْرَجُوْا یُقْسِرُ مَبُوْنٌ فِی الْاَرْضِ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَ اَخْرَجُوْا بِقَاتِ مَبُوْنٌ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ، کچھ دوسرے ایسے ہیں جو زمین پر چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں۔
 اور کچھ دوسرے وہ ہیں جو اللہ کے راستے میں قتال کر رہے ہیں)۔
 اللہ تعالیٰ نے جہاد فی سبیل اللہ کے ساتھ تجارت اور طلب معاش کی غرض سے زمین
 میں چلنے پھرنے کا ذکر فرمایا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طلب معاش پسندیدہ امر ہے اور اس
 کی ترغیب دی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

بائع اور مشتری کا خیاب

فروخت کنندہ اور خریدار کو عقد بیع میں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار ہوتا ہے یا نہیں اس بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، حسن بن زبیر اور امام مالک کے نزدیک اگر دونوں نے کلام کے ذریعے عقد بیع کیا ہے یعنی ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو پھر انہیں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار نہیں ہوتا خواہ وہ جسمانی طور پر علیحدہ نہ بھی ہوئے ہوں۔

حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہیں رسفیان ثوری، لیرت بن سعد، عبید اللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ بائع اور مشتری جب عقد بیع کر لیں تو انہیں اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک جسمانی طور پر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔

اوزاعی کا قول ہے کہ انہیں اختیار ہوتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں، البتہ تین قسم کی بیع میں انہیں یہ اختیار نہیں ہوتا اول بھیر بکریوں کی بیع جس میں بولی دے کر سودا ملے کیا جاتا ہے، دوم۔ میراث میں شراکت۔ سوم۔ تجارت میں شراکت۔ جب سودا ملے ہو جائے تو بیع واجب ہو جائے گی اور انہیں اختیار نہیں رہے گا۔ ایک دوسرے سے علیحدگی کے وقت کا پیمانہ یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی نظروں سے اوجھل ہو جائے۔

لیت بن سعد کا قول ہے کہ اگر مجلس بیع سے ایک اٹھ کھڑا ہو تو تفرق ہو جائے گا جو لوگ خیاب بیع کو ضروری سمجھتے ہیں ان کا قول ہے کہ جب طرفین میں سے ایک نے مجلس میں دوسرے کو سودا قبول کرنے کا اختیار دے دیا اور اس نے اختیار کر لیا تو بیع واجب ہو گئی حضرت ابن عمرؓ سے خیاب مجلس کا قول منقول ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ نَوَاصٍ مِثْلَهُمْ اس بات کا مقتضی ہے کہ جب باہمی رضامندی سے بیع کا معاملہ طے ہو جائے تو دونوں کی ایک دوسرے سے علیحدگی سے پہلے اکل کا ہوا ہے کیونکہ عقد بیع میں ایجاب و قبول کا نام ہی تجارت ہے۔

تفرق اور اجتماع کا تجارت سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اسے شرع اور لغت میں تجارت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے باہمی رضامندی سے واقع ہونے والی تجارت میں خریدی ہوئی چیز کو کھالینا مباح کر دیا ہے تو خیار کے ایجاب کے ذریعے اس میں رکاوٹ ڈالنے والا ظاہر آیت سے باہر نکل جانے والا اور دلالت کے بغیر آیت کی تخصیص کرنے والا قرار پائے گا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے۔ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذِفُوا بِالْعُقُودِ . اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو) اللہ تعالیٰ نے عقد کرنے والے ہر شخص پر اس امر کو پورا کرنا لازم کر دیا جس کی اس نے اپنی ذات پر گروہ باندھ لی ہو۔ اور یہ عقد بیع بھی ایسا امر ہے جس کی گروہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے اپنی ذات پر باندھ لی ہے اس لیے ہر ایک پر اسے پورا کرنا بھی لازم ہے اب خیار کا اثبات کر کے گویا اس عقد کو پورا کرنے کے لزوم کی نفی کر دینا ہے۔ اور یہ چیز آیت کے مقتضی کے خلاف ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِذَا تَكَتُّمُ بَيْنَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا . جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) تا قول باری (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا . إِذَا تَبَّيْتُمْ . ہاں جو تجارتی لین دین دست بدست تم لوگ آپس میں کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں، مگر تجارتی معاملے طے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) گواہ دستیاب نہ ہونے کی صورت میں رہن رکھنے کا حکم دیا جو ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت کے لیے وثیقہ اور ضمانت کا کام دے گا۔

عقد بیع کرنے کی صورت میں اسے علیحدہ ہونے سے پہلے اس کام کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ قول باری ہے (وَإِذَا تَكَتُّمُ بَيْنَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا . آپس میں قرض کا لین دین کرنے وقت اسے لکھ لینے کا حکم دیا نیز لکھنے میں انصاف کو مد نظر رکھنے کا حکم دیا اور لکھوانے کا اسے حکم جس کے ذمے قرض ہو۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے قرض کا جو لین دین کیا ہے اس کی وجہ سے اس کے

موجود امور یعنی ادھار لین دین اور تجارتی لین دین پر گواہ بنانے کا حکم نیز مال کی حفاظت کے لیے کبھی گواہی قائم کر کے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاطی اقدام کی بنا پر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ عقد نے خریدار کے لیے مبیع کی ملکیت اور فروخت کنندہ کے لیے ختم کی ملکیت واجب کر دی ہے اور اب ان کے لیے خیار باقی نہیں رہا۔ کیونکہ خیار کا اثبات گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور قرض کے اقرار کی صحت کے منافی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ بنانے اور رہن رکھنے کا حکم دو میں سے ایک صورت پر محمول ہوگا۔ یا تو یہ کہ گواہ عقد کے موقع پر موجود ہوں اور ان کے سامنے عقد کرنے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں اس صورت میں عقد مبیع کی صحت اور ختم کے لزوم سے متعلق ان کی گواہی درست ہو سکتی ہے یا یہ کہ دونوں فریق آپس میں قرض کا لین دین کریں اور پھر علیحدہ ہو جائیں اور اس کے بعد گواہوں کے سامنے اس کا اقرار کر لیں اور پھر ان کے اقرار کی بنیاد پر گواہ عقد مبیع یا قرض کے بدلے رہن کی گواہی دیں اور اس طرح یہ درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ تمھاری بیان کردہ دونوں چیزیں نہ صرف آیت کے خلاف ہیں بلکہ ان سے آیت کے ضمن میں موجود بات کا ابطال لازم آتا ہے جس کے تحت گواہی قائم کرنے اور رہن رکھنے کے احتیاطی اقدام کا حکم دیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ نَا قُولُ بَارِي (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ) ادھار لین دین کی صورت میں فوری طور پر کسی وقفہ کے بغیر گواہ قائم کرنے کا حکم طرفین کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا گیا ہے اور معترض کا خیال یہ ہے کہ علیحدگی کے بعد گواہی قائم کی جائے گی جبکہ اس بات کی گنجائش ہوتی ہے۔ علیحدگی سے پہلے ہی مال ہلاک ہو جائے اور اس طرح قرض ڈوب جائے یا یہ کہ مقروض اس وقت تک انکار کرتا رہے جب تک یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر گواہ نہ بنالیں اس صورت میں یہ گنجائش ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے اور فروخت کنندہ کو گواہی قائم کرنے کے ذریعے اپنے مال کو محفوظ کر لینے کا موقع ہی نہ ملے جبکہ ارشاد باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اللہ تعالیٰ نے باہمی لین دین کے انعقاد پر گواہی قائم کرنے کی فریضہ دی ہے۔

اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ ”جب تم باہمی لین دین کرو اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاؤ تو گواہی قائم کرو“ اس لیے خیار کو واجب کرنے والا آیت میں ایسے تفرق کا اثبات کرتا ہے جو

آیت میں موجود نہیں ہے۔ آیت کے حکم میں ایسا اضافہ کسی طرح جائز نہیں ہے جو آیت میں موجود نہ ہو اور اگر فریقین علیحدگی کے بعد تک کے لیے گواہی قائم کرنے کے معاملے کو مؤخر کر دیں تو اس صورت میں وہ احتیاط نظر انداز ہو جائے گی جس کی خاطر گواہی قائم کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اور عین ممکن ہے کہ گواہی قائم ہونے سے پہلے ہی خریداری کی موت واقع ہو جائے یا وہ انکار کر بیٹھے۔ اس صورت میں خیارات کا ایجاب احتیاط کے مفہوم کو ماسقط کر دے گا اور گواہوں کے ذریعے مال کے تحفظ کا معاملہ بھی ختم ہو جائے گا۔ یہ پوری وضاحت اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب و قبول کے ذریعے حتمی طور پر بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے بھی خیارات باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر بائع اور مشتری عقد بیع میں تین دنوں تک خیارات کی شرط لگا دیں تو خیارات کے باوجود گواہی قائم کرنا درست ہوتا ہے اور اس صورت میں آیت مداینہ میں مذکور احکام یعنی دستاویز کی تحریر، گواہی کا قیام اور رہن رکھنے کا اقدام شرط خیارات کے ساتھ اس بیع کے انعقاد تکذیر ہونے اور اس پر گواہی قائم کرنے کی صحت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتے۔

اسی طرح خیارات مجلس کا اثبات بھی گواہی اور رہن کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت گواہی قائم کرنے کے ذکر کے ساتھ شرط خیارات والی بیع کے ذکر کو متضمن نہیں ہے اور یہ حتمی صورت والی بیع کو متضمن ہے۔

ہم نے خیارات کی شرط کو ایک دلالت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے جس کے ذریعے ہم نے عقود مداینہ کی ان تمام صورتوں میں سے جو آیت کے مدلول ہیں خیارات کی شرط کی صورت کی تخصیص کر دی ہے اور آیت کے حکم کو بیع کی ان تمام صورتوں میں جاری کر دیا ہے جو خیارات کی شرط سے خالی ہیں۔ اس لیے ہم نے شرط خیارات والی بیع کی جن صورتوں کو جائز قرار دیا ہے وہ آیت کے حکم پر عمل کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی ہیں اور آیت میں گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور دستاویز لکھانے نیز خیارات کی شرط سے خالی بیع کی صورتوں میں عقد بیع کرنے والے کے اقرار کی صحت کی جن احتیاطی اقدامات کا ذکر ہے ان پر عمل ہوتا ہے۔ باقی رہی بیع کی وہ صورت جس میں خیارات کی شرط لگا دی گئی ہو وہ آیت کے حکم کے دائرے سے باہر ہے اور آیت میں مراد بھی نہیں ہے جب تک خیارات کا سقوط ہو کر بیع کی تکمیل نہ ہو جائے اس کی وجوہات ہم گذشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس صورت میں بائع اور مشتری کو اقرار پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب ہوگی، آپس کے سودے اور بیع پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب نہیں ہوگی۔ اگر ہم بیع کی ہر صورت میں خیار کا اثبات کر دیتے اور بیع ہمارے مخالفین کے مسلک کے مطابق اتمام کے مراحل طے کر لیتی تو پھر کوئی ایسا صورت باقی نہ رہ جاتی جس میں آیت کے حکم پر اس کے مقتضی اور مراد کے مطابق عمل ہو سکتا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجئے۔ بیع میں خیار کے اثبات کی ضرورت صرف اس صورت میں پیش آتی ہے۔ جہاں بیع پر پوری آمادگی نہ ہوتا کہ طرفین میں سے ہر ایک کو مزید سوچنے اور بیع کو قطعی کرنے دینے یا ختم کرنے کے فیصلے تک پہنچنے کے لیے مہلت مل جائے۔

اس کے برعکس اگر طرفین نے باہمی رضامندی سے کوئی عقد بیع کر لیا ہو اور اس میں خیال کی شرط بھی نہ لگائی ہو تو اس صورت میں طرفین میں سے ہر ایک سودے کی روشنی میں فریق آخر کو ملنے والی چیز کی تملیک پر رضامند ہوگا تو پھر رضامندی کی موجودگی میں خیار کا اثبات ایک بے معنی سی بات ہوگی۔ بلکہ رضامندی کا وجود خیار کے لیے مائع بن جائے گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ خیار مجلس کا اثبات کرنے والوں کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب عقد بیع کی مجلس میں طرفین میں سے ایک دوسرے فریق سے کہے کہ پسند کر لو تو اگر وہ پسند کر لے اور رضامند ہو جائے تو اس کی وجہ سے دونوں کا خیار باقی نہیں رہے گا حالانکہ اس صورت کے اندر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ دونوں کی طرف سے بیع کے نفاذ پر رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔

لیکن چونکہ نفس عقد کی بنا پر دونوں کی رضامندی موجود ہوتی ہے اس لیے انہیں دوبارہ رضامندی کے حصول کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اگر عقد کی بنا پر ابتدا ہی سے دونوں کی رضامندی کے بعد ایک اور رضامندی کی شرط درست ہوتی تو پھر دوسری اور تیسری رضامندی کی شرط بھی جائز ہو جاتی اور یہ بھی ہوتا کہ دونوں کی یہ رضامندی تیسری اور چوتھی دفعہ بیع کے لیے مائع نہ ہوتی جب یہ صورت درست قرار نہیں پاتی تو یہ بات درست ہو گئی کہ بیع پر ان رضامندی ان کے خیار کو باطل کر دیتی ہے اور بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بیع میں خیار شرط کیوں درست ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فریق کی طرف خیار کی شرط لگائی گئی ہے اس کی طرف سے اپنی ملکیت سے کسی چیز کے اخراج کی رضامندی کا اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا جب اس نے اپنے لیے خیار کی شرط رکھی تھی اس بنا پر

لیے عقد بیع میں خیار کا اثبات درست ہو گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بیع پر رضامندی کے اظہار کے باوجود خیار رویت اور خیار عیب کا اثبات کر دیا اور اس طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی خیار کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہوئی تو اسی طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی کو خیار مجلس کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہوتا چاہیے۔ اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ خیار رویت اور خیار عیب کا خیار مجلس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار رویت عقد بیع میں طے شدہ معاملے کے مطابق بیع اور ثمن کو مشتری اور بائع کی ملکیت میں چلے جانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا کیونکہ بیع پر طرفین کی رضامندی موجود ہوتی ہے۔

اس لیے اس خیار کو ملکیت کی نفی میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ اس خیار کے ہوتے ہوئے بھی طرفین کی رضامندی کی بنا پر بیع اور ثمن پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جبکہ خیار مجلس کے قائلین کے نزدیک اس حقیقت کے باوجود کہ طرفین میں سے ہر ایک متعلقہ شئی یعنی بیع یا ثمن کو دوسرے کی ملکیت میں دینے پر رضامند ہوتا ہے پھر بھی خیار مجلس دونوں کے لیے متعلقہ شئی کو اپنی ملکیت سے لے کر راہ میں رکاوٹ بنا رہتا ہے۔

اس لیے اگر ابتدا ہی سے رضامندی کا یوں اظہار ہو جائے کہ ایک فریق دوسرے فریق کے لیے بیع واجب کر دے یا رضامندی کا اظہار ان الفاظ میں کر دے کہ "میں تو راضی ہوں اب تم بھی پسند کرو" اور اس کے جواب میں دوسرا شخص بیع پر راضی ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے

ملکیت کے ثبوت کے لحاظ سے خیار رویت اور خیار عیب والی بیع میں اور اس بیع میں کوئی فرق نہیں جس میں ان دونوں میں سے کوئی خیار موجود نہ ہو۔ فرق صرف اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ ایک صورت کے اندر ملکیت کے لیے غیر مانع خیار یعنی خیار رویت یا خیار عیب موجود ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت کے اندر موجود نہیں ہوتا۔

اور اس خیار کا وجود بھی صرف اس لیے ہوتا ہے کہ مشتری کو بیع کی صفات کا علم نہیں ہوتا جس کی بنا پر خیار رویت کی گنجائش رکھی جاتی ہے یا بیع کو کسی ایسے جز کی عدم موجودگی کی بنا پر جس کا بیع کی رو سے موجود ہونا ضروری ہوتا ہے خیار عیب کی گنجائش پیدا کی جاتی ہے۔ عقد بیع پر راضی ہو جانا ملکیت کا موجب بن جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تمام

لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر بائع اور مشتری ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں تو ہر ایک کو اپنی متعلقہ چیز یعنی بیع یا ثمن کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور خیار باطل ہو جاتا ہے۔
 ادھر ہم یہ جانتے ہیں کہ علیحدگی نہ تو رضامندی پر دلالت کرتی اور نہ ہی عدم رضا پر اس لیے
 کہ مجلس عقد سے چلے جانے اور وہاں موجود رہنے کا حکم اس لحاظ سے یکساں ہے کہ دونوں صورتوں میں
 میں رضامندی یا عدم رضا کے ساتھ اس کی دلالت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس سے ہمیں یہ بات معلوم
 ہو گئی کہ ابتداء ہی سے عقد پر رضامندی کی بنا پر ملکیت وافع ہوئی، ایک دوسرے سے علیحدگی کی
 بنا پر ملکیت وافع نہیں ہوئی۔

نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اصول میں ایسی کوئی علیحدگی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عقد کی تصحیح
 و تملیک کا تعلق ہو بلکہ اصول میں یہ بات موجود ہے کہ علیحدگی بہت سے عقود کے فسخ میں مؤثر ہوتی ہے
 اس کی ایک صورت سونے چاندی کی بیع میں قبضے سے پہلے علیحدگی ہے، اس طرح بیع سلم میں
 اس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتا بھی اس میں شامل ہے۔
 اس کی ایک مثال دین کے بدلہ دین کی بیع ہے جس میں ثمن اور بیع میں سے کسی ایک کی تعیین
 سے قبل اگر علیحدگی ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ جب ہم نے اصول میں علیحدگی کو بہت سے
 عقود کے ابطال میں مؤثر پایا جو از میں مؤثر نہ پایا، اور ساتھ ہی ساتھ ہمیں اصول میں کوئی ایسی
 علیحدگی نظر نہیں آئی جو عقد کی تصحیح اور جواز میں کردار ادا کرتی ہو۔

تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقد کو درست قرار دینے میں خیار مجلس اور بائع و مشتری کا
 ایک دوسرے سے علیحدگی کا اعتبار نہ صرف اصول سے خارج ہے بلکہ ظاہر کتاب اللہ کے
 بھی مخالف ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سنت اور اتفاق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بیع صرف کی
 کی ایک شرط یہ ہے کہ درست قبضے کے بعد بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی ہو
 اگر عقد صرف میں ثمن اور بیع پر طرفین کے قبضے کے ساتھ ساتھ خیار مجلس کا بھی ثبوت ہو
 دوسری طرف جب تک خیار مجلس باقی رہتا ہے اس وقت تک عقد بیع کی تکمیل نہیں ہوتی۔
 تو اس کا نتیجہ یہ نکلیے گا کہ جب بائع اور مشتری ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے
 اس عقد کا درست ہونا جائز نہ قرار دیا جائے کیونکہ اس عقد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے
 درست ہو جانے سے قبل طرفین کی علیحدگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

جب یہ صورت ہو کہ عقد بھی درست نہیں ہوا ہے اور طرفین ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے ہیں تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ طرفین کی علیحدگی کی بنا پر یہ عقد درست ہو جائے کیونکہ اس صورت میں اس عقد کی صحت کا موجب بھی وہی سبب بنے گا جو اس کے بطلان کا موجب ہے۔

خیار مجلس کی نفی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیۃ من نفسه، کسی مسلمان کا مال بے لینا حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ خوش دلی کے ساتھ خود کچھ دے دے) اس حدیث میں آپ نے خوش دلی کی شرط کے ساتھ مال کی حلت کا حکم لگادیا ہے اور یہ خوش دلی عقد بیع کے ساتھ وجود میں آجاتی ہے۔ اس لیے حدیث کے مقتضی کے مطابق ہر ایک کے لیے دوسرے کے مال کی ثمن اور بیع کی صورت میں حلت ہو جانی چاہیے۔

اس پر حدیث کی دلالت اس قول باری (اَلَا اَنْ تَكُوْنَنَّ بَیْعًا ذَا عَنٍّ تَوَاضِعٌ مِنْكُمْ) کی دلالت کی طرح ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے طعام یعنی خوردنی شے کی بیع سے منع فرمایا ہے جب تک اس کا گدرد و صاعوں سے نہ ہو جائے پہلے وہ فروخت کنندہ کے صاع (ناپ کا ایک پیمانہ) سے گزرے اور پھر خریدار کے صاع سے گزر جائے۔

آپ نے اس کی بیع کے جواز کا حکم دے دیا۔ جب یہ دو صاعوں میں سے گزر جائے اور اس میں بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی شرط نہیں رکھی اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ مشتری جب اس کے بائع سے اسے ناپ تول کر اپنے قبضے میں کر لے تو اسی مجلس میں آگے اس کی بیع بھی جائز ہو جائے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه، جو شخص کوئی طعام خریدے تو اسے اپنے قبضے میں لیے بغیر آگے فروخت نہ کرے) جب آپ نے قبضے میں لینے کے بعد اس کی فروخت کی اباحت کا حکم دے دیا اور اس میں بائع اور مشتری کی علیحدگی کی شرط نہیں لگائی تو اس حدیث کے مقتضی کے مطابق اگر مشتری نے مجلس عقد میں اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اسی مجلس میں اس کی آگے فروخت درست ہو جائے گی۔

یہ بات فروخت کنندہ کے خیال کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ جس مال میں ابھی بائع کے لیے خیال موجود ہو اس میں مشتری کا تصرف جائز نہیں ہو سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (من باع عبداً وله مال فماله للبائع الا ان یشتوا من مباح من مباح

نخلًا ولہ ثمرۃ فخرتہ للبائع الا ان یشترط المبتاع۔

جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس غلام کے پاس اگر کوئی مال ہوگا تو وہ فروخت کنندہ کا ہوگا الا یہ کہ خریدار عقد بیع میں اس مال کی بھی شرط لگا چکا ہو، اس طرح جس شخص نے کسی کے ہاتھ کھجور کے درخت فروخت کیے ہوں تو ان درختوں میں لگا ہوا پھل فروخت کنندہ کا ہوگا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو۔

آپ نے شرط کی بنا پر درخت کے پھل اور غلام کے مال کو خریدار کے قبضے میں دے دیا۔ اور ایک دوسرے سے علیحدگی کا ذکر نہیں فرمایا جبکہ یہ بات محال ہے کہ خریدار اصل شئی کی ملکیت کے بغیر جس پر عقد بیع ہوا ہے ان چیزوں کا مالک بن جائے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ بیع پر خریدار کی ملکیت واقع ہو جاتی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے (۱)

کوئی بیٹا اپنے باپ کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں چکا سکتا۔ ایک صورت میں ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے باپ کو کسی کی غلامی کے اندر پائے اور پھر اسے خرید کر لے آزاد کر دے۔

فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ بیٹے کو نئے سرے سے اپنے باپ کو آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ باپ پر بیٹے کی ملکیت کی صحت کے ساتھ ہی باپ کو خود بخود آزادی مل جائے گی اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باپ کی خریداری کے ساتھ ہی اس کی آزادی واجب کر دی اور اس عمل کے لیے منتر ہی یعنی بیٹے اور بائع کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔

عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ عقد بیع کی مجلس کبھی طویل ہو جاتی ہے اور کبھی مختصر۔ اگر ہم خیال مجلس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف کر دیں تو یہ بات اس عقد کے بطلان کی موجب بن جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں خیال کی وہ مدت مجہول ہوتی ہے جس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف رکھا جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کسی کے ساتھ قطعی طور پر سودا مکمل کر لیا ہو لیکن دونوں نے مجلس میں کسی ایک خاص شخص کی نشست کی مدت تک خیال کی بھی شرط لگا دی ہو تو یہ بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ مدت مجہول ہے جس کے ساتھ عقد بیع کی صحت کو متعلق

کر دیا گیا تھا۔

خیار مجلس کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ حضرت ابو بزرہؓ، اور حضرت حکیم بن حزامؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا (المتبایعان بالخیار مالم یفتقرا، بیع کرنے والے طرفین یعنی بالغ اور مشتری دونوں کو اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا (اذا تبایع المتبایعان یا لیبیع کل واحد منهما بالخیار مالم یفتقرا او یکون بیعهما عن خیار فاذا کان عن خیار فقد وجب، جب دو شخص آپس میں عقد بیع کریں تو ان میں سے ہر شخص کو دوسرے کے ساتھ (اسے باقی رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں)۔

ہاں اگر ان کا یہ عقد بیع خیار کے ساتھ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خیار واجب ہو جائے گا۔ حضرت عمرؓ کا طریقہ کار یہ تھا کہ جب آپؐ کسی سے سودا کرتے اور اسے اختیار نہ دیتے اور نہ ہی سودے کو ختم کرنے کا ارادہ کرتے تو مجلس عقد سے اٹھ کھڑے ہوتے تو تھوڑی دیر تک قدموں سے چلنے کے بعد واپس آ جاتے۔

خیار مجلس کے قائلین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہر قول (المتبایعان بالخیار مالم یفتقرا) سے استدلال کیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کو اس حدیث کے راوی ہیں انہوں نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی مراد سمجھی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے اپنے فعل کی جس روایت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ کیونکہ اس میں اس بات کا امکان ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یہ سمجھتے ہوں کہ ان کا فردخت کنندہ خیار مجلس کا قائل ہے جس کی بنا پر انہیں اس شخص سے اسی بات کا خطرہ درپیش ہو جو بیع کی تمام عیوب سے برأت کے سلسلے میں ایک دفعہ پیش آ چکی تھی۔

حتیٰ کہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا تھا اور حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا تھا اور برأت کو اسی صورت میں قابل قبول قرار دیا تھا جب خریدار کے سامنے حضرت ابن عمرؓ کی طرف سے اس کی وضاحت کر دی جاتی۔ حضرت ابن عمرؓ سے ایسی

روایت بھی منقول ہے جو اس بات کی موافقت پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت ابن شہاب نے حمزہ بن عبد اللہ بن عمرؓ سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے کہ جس مبیع پر سودا ہو جائے جبکہ مبیع موجود اور زندہ ہو تو وہ خریدار کا مال بن جاتا ہے۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ سودا ہو جانے کے ساتھ ہی مبیع خریدار کی ملکیت میں آجاتا ہے اور فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکل جاتا ہے یہ بات خیال کی نفی کرتی ہے۔

رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (المبتایعان بالخیار مالم یفتوا) اور بعض روایات کے الفاظ میں (المبتایعان بالخیار مالم یفتوا) تو اس قول کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ طرفین کو سودا طے کرتے وقت یعنی مول تول کرنے کی حالت میں اختیار ہوتا ہے۔

لیکن جب سودا قطعی طور پر طے ہو جائے اور بیع پر طرفین کی رضامندی کا اظہار ہو جائے تو بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے اور پھر اس حالت میں حقیقت کے لحاظ سے طرفین متبایع نہیں رہتے جس طرح ایسے دو شخصوں کو اسی وقت متضارب اور متقابل کا نام دیا جاتا ہے جب وہ ایک دوسرے کو ضرب لگانے اور ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے کی حالت میں ہوتے ہیں۔

لیکن اس حالت کے ختم ہو جانے پر انہیں علی الاطلاق ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں شخص متضارب و متقابل تھے جب حدیث کے لفظ کے معنی کی حقیقت وہ ہے جو ہم نے بیان کر دی تو اختلافی نکلتے پر اس لفظ سے استدلال درست نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی اس تاویل سے حدیث کا فائدہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بائع اور مشتری عقد پر رضامندی سے قبل جب بھاؤ لگانے اور مول تول کرنے کے مرحلے میں ہوتے ہیں تو دونوں کو اس سودے کے قبول کرنے یا ترک کرنے دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے حدیث میں ایسے خیال کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے قول کے برعکس حدیث کے اندر ایک بڑا فائدہ موجود ہے۔

اس بات کا امکان تھا کہ کوئی یہ خیال نہ کر بیٹھے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے کہہ دے "میں نے فلاں چیز تمھارے ہاتھ فروخت کر دی" تو خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے پہلے پہلے فروخت کنندہ اپنے اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا۔

جس طرح مال کے بدلے آزادی دینے یا خلع کرنے کی صورت میں آقا اور شوہر غلام اور

بیوی کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنے قول سے رجوع نہیں کر سکتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا قول کے ذریعے بیع کے اندر خیار کے اثبات کا حکم واضح فرما دیا یعنی فریق آخر کے قبول کر لینے سے پہلے پہلے دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کر لینے کا اختیار ہے اور خیار کے سلسلے میں بیع کا معاملہ عتق اور خلع کے معاملے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مول تول اور بھاؤ کرنے والے دو اشخاص عقد بیع کے انعقاد سے پہلے کس طرح بائع اور مشتری کہلا سکتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں بائع اور مشتری کہنا درست ہو گا جب وہ مول تول اور بھاؤ کرنے کے ذریعے بیع کا قصد کر لیں جس طرح ایک دوسرے کو قتل کرنے کا ارادہ کرنے والوں کو متقاتل کہا جاتا ہے۔

اگرچہ ابھی ان سے قتل کا فعل سرزد نہیں ہوا ہے یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس بیٹے کو ذبیح کہا گیا تھا جس کے ذبیح کا اللہ کی طرف انہیں حکم آیا تھا۔ کیونکہ وہ ذبیح کے قریب پہنچ گئے تھے اگرچہ ذبیح نہیں ہوئے۔

اسی طرح قول باری ہے (جَاذَا بَلْعَنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسَكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ فَاَرُخُوهُنَّ بِسَعْدُوفٍ) جب یہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو پھر انہیں یا تو بھلے طریقے سے روک رکھو یا بھلے طریقے سے علیحدہ کر دو) آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ”جب یہ عورتیں مدت کو پہنچنے کے قریب ہو جائیں“

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (اِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَبْلُغْنَ اَجَلَهُنَّ وَلَا تَعْصِلُوهُنَّ) اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو انہیں نہ روکو) اس آیت میں مدت کو پہنچنے کے حقیقی معنی مراد ہیں۔

اس بنا پر بھاؤ اور مول تول کرنے والے فریقین کو متبايع یعنی فروخت کنندہ اور خریدار کا نام دینا درست ہے جبکہ یہ دونوں اس طریقے پر عقد بیع کی تکمیل کا ارادہ رکھتے ہوں جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

البتہ ایک بات جس کے سمجھنے میں کسی کو کوئی دقت پیش نہیں آ سکتی وہ یہ ہے کہ بیع کے انعقاد کے بعد حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں کو متبايع یعنی بائع اور مشتری کا نام نہیں دیا جاسکتا جس طرح تمام افعال میں ہوتا ہے کہ جب یہ افعال اتحتمام پذیر ہو جاتے ہیں تو انہیں سہر انجام دینے والوں سے وہ نام بھی مٹ جاتے ہیں جو ان افعال سے مشتق ہوئے تھے۔

البتہ مدح و ذم کے اسماء اس قاعدے کے ذیل میں نہیں آتے جیسا کہ ہم اپنی اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر آئے ہیں۔ افعال کے اختتام پذیر ہو جانے پر انہیں سرانجام دینے والوں کو ماضی کے الفاظ سے موسوم کیا جائے گا۔

مثلاً ایسے دو افراد جو عقد بیع کر چکے ہوں یا ایک دوسرے کی پٹائی اور مقابلے سے نارغ ہو چکے ہیں انہیں ان الفاظ میں یاد کیا جائے گا ”کانا متبایعین“ (یہ دونوں بائع اور مشتری رہے تھے) اسی طرح ”کانا متضاربین“ نیز ”کانا متقابلین“ عقد بیع کے وقوع پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں نہیں ہو سکتا اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ عقد بیع کے بعد ان دونوں کے لیے اسے فسخ کر دینا اور توڑ دینا درست ہوتا ہے۔

اقالہ یعنی فسخ کرنے کی حالت میں یہ دونوں حقیقی معنوں میں متقابل یعنی بیع فسخ کرنے والے ہوتے ہیں جبکہ ان دونوں کا ایک ہی حالت کے اندر بیع کرنے والے اور بیع فسخ کرنے والے بن جانا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان دونوں پر ”متبایعان“ کے اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں اس وقت ہوتا ہے جب یہ مول تول اور بھاؤ کرنے نیز عقد بیع کی تکمیل کے مرحلے میں ہوتے ہیں۔

عقد بیع کے اختتام پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق ان معنوں میں ہوتا ہے کہ انہوں نے کبھی آپس میں بیع کیا تھا یہ اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہو گئی تو اس لفظ کو حقیقی معنوں پر محمول کرنا ضروری ہو گیا۔ یعنی وہ حالت جس میں خریدار سے فروخت کنندہ یہ کہے: ”میں نے یہ چیز تمھارے ہاتھ فروخت کر دی“ فروخت کنندہ نے یہ کہہ کر اپنی طرف سے بیع کے اسم کا اطلاق کر دیا جبکہ خریدار نے ابھی اسے قبول نہیں کیا۔

یہی وہ حالت ہے جس میں یہ دونوں ’متبایعان‘ کہلاتے ہیں اور اسی حالت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے خیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ فروخت کنندہ کو خریدار کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے اور خریدار کو علیحدگی سے پہلے اسے قبول کر لینے کا اختیار ہوتا ہے۔

حدیث میں یہی حالت مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ’المتبایعان‘ کا لفظ استعمال فرمایا جس کے معنی ہیں ”ایک دوسرے کے ساتھ بیع کرنے والے حالانکہ بائع ان میں ایک ہوتا ہے یعنی وہ شخص جو بکا و سامان کا مالک ہوتا ہے۔“

گویا آپ نے یوں فرمایا: ”جب فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے تمہیں یہ چیز فروخت کر دی تو دونوں کو اس معاملے میں اس وقت تک خیاری یعنی اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں“ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ خریدار فروخت کنندہ نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار کی طرف سے قبول ہونے سے پہلے چیز کو فروخت کر دے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) کی تاویل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ محمد بن الحسن سے اس کا یہ مفہوم مروی ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہہ دے کہ ”میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی“ تو اسے اپنے قول سے اس وقت تک رجوع کرنے کا اختیار ہے جب تک خریداریہ نہ کہہ دے کہ ”میں نے قبول کر لیا“۔

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس سے کسی چیز کا بھاؤ لگانے والے طرفین مراد ہیں جب فروخت کرنے والے نے یہ کہہ دیا ”میں نے تمہیں یہ چیز دس میں فروخت کر دی“ تو خریدار کو اسی مجلس میں اسے قبول کر لینے کا اختیار ہے اور اسی مجلس میں خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے قبل فروخت کنندہ کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا بھی اختیار ہے۔

بیع قبول کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے جو بھی جس وقت مجلس سے اٹھ کھڑا ہو گا اسی وقت وہ خیاری باطل ہو جائے گا جو ان دونوں کو حاصل تھا۔ اور اب ان دونوں میں سے کسی کو بھی اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

امام محمد نے خیاری کو افتراق بالقول پر محمول کیا ہے یعنی ان دونوں کو خیاری حاصل رہتا ہے جب تک قول کے ذریعے یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو جاتے۔ اس معنی پر اسے محمول کرنے کی گنجائش ہے۔ قول باری ہے (وَمَا نَقْصَدُكَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ مَكْرُوهًا لِّكَرْبِ الْكُفَّارِ)۔ کہ آنے بعد ہی مختلف ہوئے۔

اسی طرح محاورہ ہے ”نَشَأُوا فِي كَذَا خَافَتْهُمُ عَنْ كَذَا“ (لوگوں نے فلاں معاملے میں باہمی مشاورت کی پھر فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور مجلس برخاست ہو گئی) اس محاورے میں مراد یہ ہے کہ فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور سب کی رضامندی حاصل ہو گئی پھر اس

کے بعد خواہ مجلس باقی کیوں نہ رہی ہو۔

حدیث میں افتراق کے لفظ سے افتراق بالقول مراد ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر البصری نے روایت کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں قتیبہ نے انہیں اللیث نے محمد بن عجلان سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
(المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارقا صفقة خشية ان يقيله۔

بائع اور مشتری دونوں کو اختیار حاصل ہونا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں الا یہ کہ یہ سودا اختیار والا ہو یعنی اس صورت میں خیار ختم نہیں ہوتا اور کسی کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس ڈر سے اپنے ساتھی سے علیحدہ ہو جائے کہ کہیں وہ اسے یہ سودا زور دینے کے لیے نہ کہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) افتراق بالقول کے معنوں پر محمول ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله)

یہ افتراق بالابدان کے معنی پر محمول ہے جبکہ پہلا افتراق بالقول کے معنی دے رہا ہے۔ نیز اس سے افتراق بالقول کے ساتھ عقد کی صحت پر بھی دلالت ہو رہی ہے استقلال کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فریق دوسرے کو بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرے۔

یہ چیز عقد ہو جانے کے بعد خیار کی نفی پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ اگر اسے خیار مجلس حاصل ہوتا تو پھر فریق آخر سے بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرنے کی ضرورت اسے نہ پڑتی بلکہ وہ اپنے خیار کے حق کو استعمال کرتے ہوئے خود بیع کو فسخ کر دیتا۔ دوم۔ اقالہ یعنی بیع کو توڑ دینا اسی وقت درست ہوتا ہے جب عقد درست ہو جائے اور اس عقد کی بنا پر طرفین میں سے ہر ایک کو اس چیز کی ملکیت حاصل ہو جائے جو اس سے متعلق ہے یہ چیز بھی خیار کی نفی اور عقد کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ولا يحل له ان يفارقه) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب تک دونوں مجلس عقد میں موجود رہیں اس وقت تک ایک کی طرف سے اقالہ کی تجویز کو

دوسرے کی طرف سے قبول کر لینا پسندیدہ امر ہوگا اور اسے قبول نہ کرنا ناپسندیدہ فعل ہوگا۔ آپ کے درج بالا ارشاد کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجلس عقد سے ایک دوسرے کی علیحدگی کے بعد اقالہ کا حکم درج بالا حکم سے مختلف ہوگا۔

یعنی علیحدگی کے بعد اگر وہ فریق آخر کے اقالہ کی تجویز کو نہ مانے اور اسے رد کر دے تو اس کے لیے اس میں کوئی کراہت نہیں ہوگی لیکن علیحدگی سے پہلے اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا یہ اقدام مکروہ متصور ہوگا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں علی بن احمد ازدی نے، انہیں اسماعیل بن عبداللہ بن زرارہ نے، انہیں ہشیم نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (البیعان لا بیع بینہما الا ان یفتقرقا الا بیع الخیار۔

بیع کرنے والے طرفین کے درمیان کوئی بیع اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں، البتہ خیار اس میں داخل نہیں ہے، ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں معاذ بن المنثنی نے، انہیں ثعنبی نے، انہیں عبد العزیز بن مسلم الفسلی نے عبداللہ بن دینار سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل بیعین لا بیع بینہما حتی یفتقرقا، عقد بیع کرنے والے ہر چورسے کے درمیان بیع نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ بیع کرنے والے طرفین یعنی بائع اور مشتری کے درمیان علیحدگی کے بعد ہی بیع ہوتی ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مول تول کرنے اور بھاؤ لگانے کے مرحلے میں ان کے درمیان بیع کی نفی مراد لی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کے درمیان بیع کا عمل پورا ہو جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحت عقد اور ان دونوں کے درمیان اس عقد کے انعقاد پذیر ہونے کی صورت میں ان کی اس سودا کاری کی نفی نہ کرتے اس لیے کہ آپ ایک چیز کو نہایت کرنے کے بعد اس کی نفی تو نہیں کر سکتے تھے۔

اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آپ کے اس قول سے مراد مول تول اور بھاؤ لگانے والے طرفین ہیں جنہوں نے آپس میں عقد بیع کا ارادہ کر لیا ہو اور فروخت کنندہ نے خریدار کے لیے بیع کی ایجاب کر دی ہو اور خریدار نے بھی اس سے خریدنے کے ارادے سے

سے یہ کہہ دیا ہو: ”ٹھیک ہے، اسے میرے ہاتھ فروخت کر دو“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قول اور قبول کے ذریعے ایک دوسرے سے علیحدگی تک ان دونوں کے درمیان بیع کے انعقاد کی نفی کر دی۔

کیونکہ خریدار کی طرف سے کہا ہوا لفظ ”یعنی“ (مجھے فروخت کر دے) عقد کو قبول کرنے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی یہ بیع کے الفاظ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے تو ایک کی طرف سے دوسرے کو حکم دیا گیا ہے۔ اگر دوسرا شخص یہ کہہ دے کہ مجھے قبول ہے تو بیع واقع ہو جائے گی۔

یہی وہ علیحدگی ہے جو قول کے ذریعے ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں یہی مراد ہے۔ ہم نے عربی زبان کے محاورات میں اس کے استعمال کے بہت سے نظائر کا ذکر پہلے کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو یہ تسلیم کرنے سے کیوں انکار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد سے ایجاب و قبول کے ذریعے بیع کے انعقاد کی حالت میں اس کی نفی مراد لی ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل کے اس مرحلے پر بیع کی اس لیے نفی کی ہے کہ ابھی ان دونوں کے درمیان خیار مجلس باقی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا ثبوت بیع سے اسم بیع کی نفی کا موجب نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان اس صورت میں بیع کا اثبات کر دیا جب انہوں نے علیحدگی کے بعد بھی خیار کی شرط رکھی ہو اس صورت میں بیع کے اندر خیار کا ثبوت اس عقد سے بیع کے نام کی نفی کا موجب نہیں۔

اس لیے کہ آپ کا قول ہے (کل بیعین فلا بیع بینہما حتی یفتورا الا بیع الخیار) آپ نے بیع خیار کو بھی بیع کا نام دیا۔ اگر آپ کا اس سے ارادہ یہ ہوتا کہ ایجاب و قبول واقع ہونے کی حالت میں بیع کی نفی ہوتی ہے جب تک کہ دونوں کے درمیان علیحدگی نہ ہو جائے تو پھر خیار مجلس کی بنا پر آپ ان دونوں کے درمیان بیع کی سرگزشت نفی نہ فرماتے جس طرح بیع کے اندر خیار کی شرط کی موجودگی کی صورت میں آپ نے بیع کی نفی نہیں فرمائی بلکہ اس کا اثبات کر کے اسے بیع کا نام دے دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں ”البیعان“

سے بیع میں مول تول کرنے والے اور قیمت لگانے والے جانبین مراد ہیں اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بائع کا یہ کہہ دینا کہ ”مجھ سے یہ چیز خرید لو“ یا مشتری کا یہ کہہ دینا کہ ”یہ چیز میرے ہاتھ فروخت کر دو“ بیع نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں میں تول کے ذریعے علیحدگی نہ ہو یعنی بائع یہ کہے کہ میں نے فروخت کر دیا اور مشتری یہ کہے کہ میں نے خرید لیا۔

ان فقروں کے کہنے پر علیحدگی عمل میں آئے گی اور بیع کی تکمیل ہو جائے گی۔ اس سے یہ بات بھی ضروری ہو گئی کہ اس بیع میں کسی اختیار کی شرط نہ رہے اور بیع کی تکمیل ہو جائے بغیر جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہ بھی ہوں لیکن ایجاب و قبول کے ذریعے تولاً علیحدگی ظہور پذیر ہو چکی ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت میں زیادہ احتمال تو ان ہی معنوں کا ہے جو ہم نے اور ہمارے مخالف نے بیان کئے ہیں۔ لیکن احتمال کی بنا پر ظاہر قرآن کے مفہوم میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہوتا بلکہ حدیث کو ظاہر قرآن کے معنوں کی موافقت کا جامہ پہنانا اور اس کے مخالف معنوں پر محمول نہ کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر نیا اس اور نظر کی رو سے دیکھا جائے تو حدیث کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح اور مال کے بدلے خلع اور عتیق نیز قتل عمد میں صلح کی صورتوں میں جب طرفین کے ایجاب و قبول کے ذریعے بات چلی اور درست ہو جاتی ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے اختیار باقی نہیں رہتا۔

اس کی وجہ وہ ایجاب و قبول ہے جس کی بنا پر ان صورتوں میں طے کیا جانے والا معاملہ درست ہو جاتا ہے اور اختیار کی کوئی شرط باقی نہیں رہتی۔

تول باری (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) کی تفسیر میں عطار اور سدی کا قول ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے ”تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے“

کہ یہ آیت اس تول باری کی تفسیر ہے (وَلَا تَقْتُلُوا هُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ، اور انہیں مسجد حرام کے نزدیک قتل نہ کرو جب تک کہ وہ تمہیں اس جگہ قتل نہ کریں) اس کے معنی ہیں ”جب تک وہ تم میں سے بعض کو قتل نہ کریں“

درج بالا آیت کی یہ قرأت حمزہ اور کسائی نے کی ہے۔ باقی قرأت نے اس کی قرأت الف کے ساتھ کی ہے یعنی (وَلَا تَقَاتِلُوا هُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوَكُمْ فِيهِ) عرب کہتے

ہیں ”قَتَلْنَا دَرَبَ الْكُعْبَةِ“ (رب کعبہ کی قسم ہم قتل ہو گئے)۔

بعض افراد کے قتل ہو جانے کی صورت میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قول باری (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) کا یہ انداز اس لیے خوبصورت ہے کہ مسلمان ایک دین کے ماننے والے ہیں اس لیے وہ ایک جان کی طرح ہیں اسی لیے فرمایا گیا (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) اور اس سے مراد یہ لی گئی کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (إِنَّ الْمَوْتِينَ كَالنَفْسِ الْوَاحِدَةِ) اذَا كُنَّ بَعْضُهُ تَدَاعَى سَائِرُهَا بِالْحَقِّ وَالسَّهْرِ، تمام مسلمان ایک جان کی طرح ہیں کہ اس کے کسی ایک حصے کو کوئی تکلیف لاحق ہو جاتی ہے تو باقی تمام حصے بخار اور بیداری میں مبتلا ہو کر اس کا ساتھ دیتے ہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے (الْمَوْتُونَ كَالْبَنِيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا، تمام مسلمان ایک عمارت کی مانند ہیں کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تقویت کا باعث ہوتا ہے)۔

اس بنا پر درج بالا آیت کی عبارت اس طرح مفرد مانی جائے گی ”وَلَا يَقْتُلْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِي أَهْلِ أَمْوَالِكُمْ بَالِيَا طَلٍّ وَغَيْرِهَا مَسَاهُ وَمَحْرَمٌ عَلَيْكُمْ“ (باطل یا غیر باطل طریقے سے جو تم پر حرام کر دیا گیا ہے ایک دوسرے کا مال کھانے میں تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَاسَلَبُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) جب تم گھروں میں داخل ہونو اپنے آپ کو سلام کہو) یہاں مراد یہ ہے کہ اپنوں میں سے بعض یعنی گھر والوں کو السلام، علیکم کہو۔

آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو ”مال کی طلب میں اپنی جانوں کو قتل نہ کرو“ وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو دھوکہ دہی پر کمر بستہ کرے اور اس طرح اس کا یہ طریق کار اس کی ہلاکت کا موجب بن جائے۔ اس میں اس مفہوم کا بھی احتمال ہے کہ ”غصے اور لکھاہٹ کی بنا پر اپنی جانیں نہ لے لے یعنی خودکشی نہ کر بیٹھو“ آیت کے الفاظ میں چونکہ ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ معانی مراد لے لینا جائز ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا تَاَدَّ ظُلْمًا سَوْفَ نُنَاصِيهِ نَارًا، جو شخص ظلم اور زیادتی کی بنا پر ایسا کرے گا اسے ہم ضرور آگ میں جھونکیں گے) اس وعید میں روئے سخن کس طرف ہے اس کے متعلق کئی اقوال بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کا مرجع باطل طریقے

سے مال کھانے نیز ناحق کسی کی جان لینے کے گھناؤنے افعال کی طرف ہے۔ اس لیے جو شخص بھی ان میں سے کسی ایک فعل کا مرتکب ہوگا وہ اس وعید کا سزاوارق قرار پائے گا۔

عطار کا قول ہے کہ اس وعید کا تعلق صرف ناحق کسی کی جان لینے کے فعل سے ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کا مرجع ہر وہ فعل ہے جس کی سورت کی ابتدا سے یہاں تک ممانعت کر دی گئی ہے۔ ایک اور قول ہے کہ اس وعید کا تعلق قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا) سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا ماقبل بھی مقرون بالوعید ہے۔ لیکن زیادہ ظاہرات یہ ہے کہ اس وعید کا تعلق اس سے متصل دو افعال یعنی باطل طریقے سے مال کھانے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کے ساتھ ہے وعید کو اپنے قول (عُدُّوْا نَا وَظَلَمْنَا) کے ساتھ مقید کیا ہے تاکہ سہوا اور غلطی کی بنا پر سرزد ہونے والے افعال اس سے خارج ہو جائیں۔ نیز وہ افعال بھی اس سے نکل جائیں جو احکام میں اجتہاد کی راہ سے نعد اور عصیان کی حد کو چھو جانے والے ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے ظلم وعدوان دونوں کا ذکر کیا حالانکہ ان دونوں کے معانی متقارب ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو لفظوں کے معانی متقارب ہوں لیکن ان میں لفظی اختلاف ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا اکٹھا ذکر عبارت کے حسن کا سبب بنتا ہے۔ اس کی ایک مثال عدی بن زید کا یہ شعر ہے۔

وقد دت الاديمن له اھشيہ والظني قولها كذبا ومينا
زبار نے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے جذبہ کی چھڑی ہاتھ کی دونوں رگوں تک اذہیر دی اور جذبہ نے زبار کے ساتھ اس کے شادی کے وعدے کو جھوٹا پایا۔ کذب اور مین دونوں کے معنی جھوٹ کے ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر ایک کو دوسرے پر عطف کرنا عبارت کے حسن کا سبب بن گیا۔ اسی طرح بشر بن سائر کا شعر ہے۔

فما دلهي الحمى مثل ابن سعدی ولا لبس النعال ولا اخنداھا
ابن سعدی کی طرح نہ کسی نے کنکریوں کو روندنا ہے اور نہ ہی کسی نے جوتے پہنے ہیں۔ اخندا ہوتا پہننے کو کہتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر شعر میں ان کا ایک ساتھ ذکر ہو گیا جو عبارت کی خوبصورتی کا سبب ہے۔ واللہ اعلم۔

تمنا کرنے کی نہی

قول باری ہے (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ) اور جو کچھ اللہ نے تم میں سے کسی کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا نہ کرو) سفیان نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتی ہیں۔
 ”میں نے ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مرد لوگ جہاد پر جاتے ہیں، عورتیں نہیں جاتیں۔ مردوں کا تذکرہ ہوتا ہے۔ عورتوں کا نہیں ہوتا“ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔
 (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ) انا آخر آیت۔ نیز یہ آیت بھی نازل ہوئی اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ۔ بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں انا آخر آیت۔

قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص مال کی تمنا نہ کرے کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ کہیں اسی مال میں اس کی ہلاکت کا سامان نہ موجود ہو۔ زیر بحث آیت کی تفسیر میں سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اہل جاہلیت عورت اور بچے کو اپنا وارث نہیں بنانے تھے اور اپنی اپنی پسند کے افراد کو دے دیتے تھے۔

پھر اسلام آنے کے بعد جب عورت اور بچے کو اپنا اپنا حصہ مل گیا اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر قرار دیا گیا تو عورتیں کہنے لگیں۔ کاش ہمارا حصہ بھی مردوں کے حصے کی طرح ہوتا اور دوسری طرف مرد یہ کہنے لگے کہ جس طرح میراث میں حصوں کے لحاظ سے ہمیں عورتوں پر فضیلت ہے امید ہے کہ آخرت میں بھی ہمیں اسی طرح ان پر فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ) جو کچھ مردوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ ہے اور جو کچھ عورتوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ عورت کو اس کی نیکیوں کا دس گنا بدلہ ملے

گا جس طرح مرد کو اس کی نیکیوں کا ملے گا۔

پھر فرمایا (وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا، ہاں اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگئے رہو یقیناً اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے) اللہ تعالیٰ نے بعضوں کو دوسروں کے مقابلے میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا کرنے سے منع فرما دیا ہے، کیونکہ اس کے علم میں اگر یہ بات ہوتی کہ فلاں کو عطا کرنے میں اس کی بھلائی ہے تو اس کے مقابلہ میں کسی اور کو اپنے فضل سے نہ نوازتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بخل با عدم فضل کی بنا پر کسی سے اپنا فضل نہیں روکتا بلکہ روکتا اس لیے ہے کہ اسے وہ چیز عطا کرے جو اس سے بڑھ کر ہو۔ اس آیت کے ضمن میں حمد سے بھی موجود ہے۔ کیونکہ حمد میں اس بات کی تمنا ہوتی ہے کہ دوسرے کی نعمت اس سے زائل ہو کر حاسد کو مل جائے۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الْإِخْطَاءُ الْمَرْجُلُ عَلَى خَطِيئَةِ أَخِيهِ وَلَا يَسُومُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ وَلَا تَسْأَلُ الْمَمْلُوكَةَ طَلَاقَ اخْتِئَامِ لَتَكْفِي مَا فِي صَحْفَتَيْهَا فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ لَا يَزِيلُهَا، کوئی شخص اس عورت کو پیغام نکاح نہ بھیجے جسے اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی پیغام نکاح بھیج چکا ہو، کوئی شخص اس چیز کی قیمت نہ لگائے جس کی اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی قیمت لگا چکا ہو، اور کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بنے کہ اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے۔ اس کا ازرق بھی اللہ تعالیٰ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا کہ جب ایک عورت کو مرد کی طرف سے نکاح کا پیغام جا چکا ہو اور عورت کا میلان بھی اس کی طرف ہو گیا ہو اور وہ رضا مند بھی ہو گئی ہو تو ایسی صورت میں کوئی شخص اسے پیغام نکاح نہ بھیجے

اسی طرح آپ نے کسی چیز پر ایک شخص کی طرف سے مول بھاؤ ہو جانے پر دوسرے شخص کو اس چیز کی قیمت لگانے سے منع فرما دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے اس شخص کے متعلق اندازہ لگا سکتے ہیں جو یہ تمنا کرتا ہو کہ جو نعمت اور مال اس کے غیر کو مل چکا ہو اور اس پر اس کی ملکیت ہو گئی ہو وہ مال اس کے قبضے میں آجائے۔

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بن جائے کہ

اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے یعنی اپنی بہن کا حق اپنے لیے حاصل کرنے کی سعی نہ کرے۔ سفیان نے زہری سے، انہوں نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لَا حِلَّ لَاقِيِ امْتَنَتَيْنِ وَحَلَّ آتَاكَ اللَّهُ مَا لَا خَهِوْ يَنْفَقُ مِنْهُ آتَاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَرَجُلٌ آتَاكَ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَفْقَهُ مَرْبَهُ آتَاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَدُبَا قَوْلُكَ سَوَا أَوْ كَسَى بَاتٍ بَيْنَ حَمْدِ كَرْنَا وَرَسْتٍ نَهَيْتِ بَيْنَ بَاتٍ قَوْلِي بِهَ بَہ کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ نے مال عطا کیا ہو اور وہ دن رات اسے اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن عطا کیا ہو اور وہ دن رات اس پر عمل کرنے میں لگا ہو۔

ابو بکر حصا ص کہتے ہیں کہ تمنا کی دو قسمیں ہیں ایک ممنوع اور دوسری غیر ممنوع۔ ممنوع تمنا کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرے کہ یہ جسد ہے اور اس تمنا کی نہی کی گئی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ تمنا کرے اسے بھی وہی نعمت حاصل ہو جائے جو اس کے غیر کو حاصل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ غیر سے اس نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو۔ اس طرح کی تمنا کی ممانعت نہیں ہے۔ بشرطیکہ مصلحت اور بھلائی کی خاطر ایسی تمنا کی جائے نیز حکمت کی رو سے بھی اس کا جواز ہو۔

ممنوع تمنا کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان ایسی چیز کی تمنا اپنے دل میں لے بیٹھ جو ممکن ہی نہ ہو مثلاً کوئی مرد عورت بن جانے یا کوئی عورت مرد بن جانے کی تمنا کر بیٹھے یا کوئی عورت اپنے دل میں خلافت اور امامت یا اسی قسم کی کسی اور چیز کی تمنا پیدا کر لے جس کے متعلق سب کو معلوم ہو کہ یہ کبھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔

قولِ بَارِئٍ (لَا يَزَالُ تُصِيبُكَ تَمَنَّا الْكَسْبِ وَلَا تَسَاءُ لَتَصِيبُكَ مِمَّا الْكَسْبِ) کی تفسیر میں کئی اذوال منقول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے ثواب کا وہ حصہ ہوتا ہے جو اسے اپنے معاملات میں حسن تدبیر اور باریک بینی کی بنا پر مل جاتا ہے اس طرح وہ اس کا مستحق ہو کر اس کے ذریعے اونچے مرتبے پر پہنچ جاتا ہے، تم اس کے اس حسن تدبیر کے خلاف تمنا نہ کرو، کیونکہ ہر شخص کے لیے اس کا حصہ مقرر ہے نہ اس میں کمی ہو سکتی ہے۔ اور نہ اسے گھٹایا جاسکتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کی کمائی کا بدلہ ملے گا اس لیے دوسرے کے بدلے کی تمنا کر کے اپنی کمائی ضائع نہ کرے اور نہ ہی اپنا عمل رائیگاں کر دے۔ ایک قول یہ ہے کہ

مردداں اور عورتوں کے طبقوں میں سے ہر طبقے اور گروہ کے لیے دنیاوی نعمتوں کا وہ حصہ ہے جو اس نے حاصل کیا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی قسمت میں جو کچھ لکھ دیا اس پر راضی ہو جانا اس کی ذمہ داری ہے۔

قول باری (وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ، اور اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگتے رہو) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر تمہیں اس چیز کی ضرورت پڑ جائے جو تمہارے غیر کے پاس ہے تو اللہ تعالیٰ سے سوال کرو کہ وہ اپنے فضل سے اس جیسی چیز تمہیں بھی عطا کر دے۔ غیر کی چیز حاصل کرنے کی نمانہ کرو البتہ اللہ تعالیٰ سے سوال مصلحت اور بھلائی کی شرط کے ساتھ مشروط ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عصبہ کا بیان

قول باری ہے (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، اور ہم نے ہر اس نذر کے کے حق دار چھوڑے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہاں موالی سے مراد عصبہ ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ موالی و زنا کو کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق مولیٰ کے اصل معنی ہیں وہ شخص جو کسی چیز کا ولی اور سرپرست بن گیا ہو جس کا مفہوم یہ ہے کہ سرپرستی کا تعلق اس چیز میں تصرف کے حق کے ساتھ قائم ہو جائے۔ ابویکر جصاص کہتے ہیں کہ مولیٰ ایک مشترک لفظ ہے جس کے کئی معانی ہیں۔ اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا آقا مولیٰ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اسے آزادی دینے کے سلسلے میں وہی اس کا ولی نعمت ہوتا ہے۔ اس لیے ایسے آقا کو مولیٰ النعمۃ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ آقا کی طرف سے اسے آزادی کی نعمت سے مالا مال کرنے کی بنا پر اس کے آقا کی ولایت اس کے ساتھ منتقل ہو جاتی ہے۔ اس لفظ کی حیثیت وہی ہے جو لفظ غریم کی ہے۔ طالب یعنی قرض دینے والے کو بھی غریم کہتے ہیں۔ کیونکہ اسے مفروض کے پیچھے پڑے رہنے اور قرض کی واپسی کے مطالبے کا حق ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ مطلوب یعنی مفروض کو بھی غریم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قرض کی ادائیگی کے مطالبہ کی زد میں ہوتا ہے اور اس کے ذمے قرض کی رقم لگی ہوتی ہے۔ باپ اور بیٹے کے واسطے سے مذکور رشتہ داروں یعنی عصبہ کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے اور کسی حلف یعنی دوستی کے معاہدے میں شریک حلیف کو بھی مولیٰ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ دوستی کے اس معاہدے کی بنا پر وہ اپنے حلیف کے معاملات کا ولی اور سرپرست و نگران ہوتا ہے چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ قرابت اور رشتہ داری کی بنیاد پر مدد کرتا اور ساتھ دیتا ہے۔

ولی کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ مدد کرنے اور سناٹھ دینے کی صورت میں سرپرستی اور معاملات کی نگرانی کرتا ہے قول باری ہے (ذَٰلِكَ يَٰۤاَنۡلَٰهُ مَوۡلٰی الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَاَنۡ اَلۡکٰفِرِیۡنَ لَا مَوۡلٰی لَہُمۡ) یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا مولیٰ اور ان کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مولیٰ نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نصرت اور مدد کے ذریعے اہل ایمان کی سرپرستی کرتا ہے جبکہ کافروں کا کوئی مدد کرنے والا نہیں جس کی مدد کسی شمار و قطار میں ہو فضل بن عباس سے یہ شعر منسوب ہے۔

مہلا بنی عننا مہلاً موالینا لا تظہون لنا ما کان مدخوتنا

اے ہمارے چچا کے خاندان والو، اے ہمارے مولیٰ ذرا صبر سے کام لو اور ہمارے سامنے اس ہشتمی کا اظہار نہ کرو جو اسلام آنے کے بعد دفن کر دی گئی تھی، شاعر کا رد سنی سخن بنی امیہ کی طرف سے ہے۔ شعر میں شاعر نے چچا کے بیٹوں کو مولیٰ کا نام دیا ہے۔ غلام کے مالک کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ ملکیت، نصرت، ولایت، نصرت اور حمایت کی صورت میں وہ اس کا نگران اور سرپرست ہوتا ہے۔ اس طرح مولیٰ کے اسم کے درج بالا معانی ہیں اور اس لیے یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کی بنا پر اس کے عموم کا اعتنا نہیں کیا جائے گا۔

اس لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مولیٰ کے لیے وصیت کی ہو تو اگر درجے کے لحاظ سے اس کے اعلیٰ اور اسفل دونوں قسم کے مولیٰ موجود ہوں گے تو اس کی یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں قسموں کے مولیٰ کا ایک ہی حالت میں لفظ کے تحت آنا ممنوع ہے نیز ان میں کوئی بھی دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے وصیت باطل ہو جائے گی۔

یہاں مولیٰ کے تمام معانی میں سے عصبہ کے معنی زیادہ واضح اور زیادہ قریب ہیں کیونکہ اسمائیل نے حصین سے، انہوں نے ابو صالح سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انا اولیٰ بالمؤمنین من مات وترک ما لا خصالہ للابی العصبۃ۔ ومن ترک کلاً او ضیاعاً فاذا دبیہ۔

میں اہل ایمان کے سب سے زیادہ قریب ہوں۔ جو شخص وفات پا جائے اور مال چھوڑ جائے تو اس کا مال اس کے مولیٰ یعنی عصبہ کو ملے گا اور جو شخص کوئی بوجھ یا عیال چھوڑ جائے تو ان کا ولی اور سرپرست ہوں گا۔

معمرنے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، اور انہوں نے حضرت ابن عباس

سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اَقْسَمُ الْمَلَأُ بَيْنِ يَدَيِّ هَذَا نَحْوِ خَمْسَةِ اَبْقَاتِ الْمَسَامِ خَلَاوَلِي رَجُلٌ ذَكَوْ، وَرَوِي خَلَاوَلِي عَصْبَةً ذَكَوْ) کہ ان لوگوں میں تقسیم کر دو جو ذوالفروض ہیں یعنی جن کے حصے مقر رہیں انہیں ان کے حصے دینے کے بعد جو بائو بچ رہے وہ سب سے قریبی مذکور رشتہ دار کا ہوگا۔ ایک روایت میں ہے کہ سب سے قریبی مذکور عصبہ کا ہوگا۔

اسی طرح وہ روایت بھی ہے جس میں مولیٰ کو عصبہ کا نام دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (خَلَاوَلِي عَصْبَةً ذَكَوْ) میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَلَقَدْ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِثْلًا لِّذَوِي الْاَرْحَامِ) میں عصبیات مراد ہیں۔ فقہاء کے درمیان بھی اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد ترکے میں سے بچے ریتنے والا مال اس شخص کو دیا جائے گا جو میت کا سب سے قریبی عصبہ ہوگا۔ عصبیات ان مرد رشتہ داروں کو کہا جاتا ہے جن کی میت کے ساتھ قرابت باپ اور بیٹوں کے واسطے سے متصل ہوتی ہے۔

مثلاً دادا، علاقائی بھائی، چچا اور اس کے بیٹے اس طرح وہ مذکور رشتہ دار جن کی پشت ان سے نیچی ہو لیکن میت سے ان کا اتصال بیٹیوں اور بالوں کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس قاعدے سے بہنیں خارج ہیں کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصبیات بن جاتی ہیں۔ بچہ عصبیات میں وراثت کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ جو میت سے زیادہ قریب ہوگا وہ وارث ہوگا اور اس کے ہوتے ہوئے دور کے عصبہ کو وارث قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میت کے ساتھ جس مذکور رشتہ دار کی رشتہ داری کا عورتوں کے واسطے سے اتصال ہوتا ہے وہ عصبہ نہیں بنتا۔ آزاد کرنے والا آقا اپنے آزاد کردہ غلام اور اس کی اولاد کا عصبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح آزادی دینے والے آقا کی مذکور اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبہ ہوتی ہے۔ جب اس آقا کی وفات ہو جائے گی تو اس کی مذکور اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبیات بن جائے گی اور غلام کی ولار انہیں منتقل ہو جائے گی۔

یہ ولار آقا کی بیٹیوں کو منتقل نہیں ہوگی۔ کوئی عورت ولار کی بنا پر کسی آزاد کردہ غلام یا لونڈی کی عصبہ نہیں بن سکتی۔ ہاں اگر اس نے خود کسی غلام کو آزادی دی ہو یا اس کے آزاد کردہ غلام نے آگے کسی کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں ولار کی بنا پر وہ عورت اس کی عصبہ بن جائے گی۔

آزاد کرنے والا آقا سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے عصبہ قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ قول رسولی مکتا تروکاً کو المکدان والاقدرین میں بھی مراد ہو۔ لیکن یہ اپنے آزاد کردہ غلام کا عصبہ ہے اور اس کی طرف سے دیت اور جرمانہ وغیرہ بھرنے کا اسی طرح ذمہ دار ہوتا ہے جس طرح اس غلام کے نواعام یعنی چچا زاد برادران اس کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرنے والا نہ آزاد کرنے والے آقا کے رشتہ داروں میں سے ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے والدین میں سے تو آیت زیر بحث کے تحت یہ آقا میراث کا کیسے حق دار ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آزاد کرنے والے آقا کے ساتھ میت کا کوئی ایسی رشتہ دار مثلاً بیٹی اور بہن بھی ہو تو اس صورت میں ترکہ کے اندر ان رشتہ داروں کے ساتھ اس کا بھی حصہ دار بننا درست ہوتا ہے۔

اگرچہ یہ میت کے رشتہ داروں میں سے نہیں ہوتا لیکن ترکہ کے حصوں میں اسے بھی حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ منجملہ ان وراثہ میں سے ہوتا ہے جن کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ کے وارث ہو رہے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑ گئے ہیں اور اس صورت میں بعض وراثہ پر یہ بات صادق آئے گی کہ وہ والدین اور اقرباء کے وارث بنے ہیں

مولیٰ اعلیٰ سے مولیٰ اسفل یعنی آزاد کرنے والے آقا سے آزاد کردہ غلام کی وراثت کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر نیز امام مالک امام شافعی اور سفیان ثوری اور دوسرے تمام اہل علم کا قول ہے کہ مولیٰ اسفل کو مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔ ابو جعفر طحاوی نے حسن بن زیاد سے روایت کی ہے کہ مولیٰ اسفل مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ پائے گا۔

ان کا استدلال اس حدیث پر ہے جسے حماد بن سلمہ، حماد بن زید، وہب بن خالد اور محمد بن مسلم الطائفی نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عوسجہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک غلام آزاد کر دیا اور پھر اس شخص کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیچھے صرف اس کا یہ آزاد کردہ غلام رہ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ترکہ اس آزاد کردہ غلام کو دے دیا، ابو جعفر نے فرمایا: چونکہ اس روایت کی مخالفت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس لیے اس روایت

کے حکم کا اثبات واجب قرار پایا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس غلام کو مرنے والے کا سارا ترکہ دے دینا میراث کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی محتاجی اور فقر کی بنا پر تھا۔ کیونکہ اس شخص کا چھوڑا ہوا مال ایسا تھا جس کا کوئی وارث نہیں تھا اس لیے اسے ٹھکانے لگانے کی یہی صورت تھی کہ ضرورت مندوں اور فقرا پر اسے صرف کر دیا جاتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ جن اسباب کی بنا پر میراث واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں ولا، نسب اور نکاح، نسب کی بنا پر رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اسی طرح میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں تو اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا جب ولا، اسفل (آزاد کردہ غلام) سے اعلیٰ (آزاد کرنے والا آقا) کی میراث کی موجب ہے تو یہ اعلیٰ سے اسفل کی میراث کی بھی موجب بن جاتے۔

اس کے جواب میں ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ہمیں نسبی رشتہ داروں میں ایسی مثال ملتی ہے کہ ایک رشتہ دار کا دوسرا رشتہ دار وارث ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ دوسرا رشتہ دار مر جائے تو پہلا رشتہ دار اس کا وارث نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک عورت اگر اپنے پسماندگان میں ایک بہن یا بیٹی اور بھائی کا بیٹا چھوڑ جائے تو اس صورت میں بہن یا بیٹی کو نصف ترکہ مل جائے گا اور باقی نصف بھائی کے بیٹے کو چلا جائے گا۔ لیکن اگر اس عورت کی بجائے اس کے بھائی کا بیٹا وفات پا جاتا اور اپنے چھپے بہن یا بیٹی اور بھوچی چھوڑ جاتا تو بھوچی کو وراثت میں کوئی حصہ نہ ملتا۔ اس طرح اس عورت کا بھتیجا جس صورت میں اس کا وارث بن گیا بعینہ اس صورت میں یہ عورت اپنے بھتیجے کی وارث نہیں بن سکتی۔
(واللہ اعلم)

ولاء موالات

قول باری ہے (وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دو (طلحہ بن مصرف نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایک مہاجر عقد موالات کی بنا پر اپنے انصاری بھائی کا وارث ہوتا، انصاری کے اپنے رشتہ دار اس کے وارث نہ ہوتے۔

پھر جب آیت (وَالَّذِينَ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نازل ہوئی تو یہ اول الذکر آیت میں ترکہ میں حصہ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ نے اول الذکر آیت تلاوت کی اور فرمایا کہ (خَاتُوهُمْ نَصِيْبُهُمْ) کی صورت اب یہ ہے کہ ایسے شخص کی مدد کی جائے۔ اسے سہارا دیا جائے۔ اس کے لیے وصیت کر جائے جہاں تک اس کے وارث ہونے کی بات تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے یہ عہد و پیمان کر لیتا ہے کہ ہم میں سے جو پہلے وفات پائے گا دوسرا شخص اس کا وارث ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) لَئِنْ تَفَعَّلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ مَعْرُوفًا، اور اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں بہ نسبت دوسرے مؤمنین اور مہاجرین کے مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لوگ اگر اپنے دوستوں کے لیے جن کے ساتھ ان کا عہد و پیمان ہے وصیت کرنا چاہیں تو ان کے لیے

میرت کے تہائی ترکے سے ایسا کرنا جائز ہے۔

آیت میں مذکور معروف کے یہی معنی ہیں۔ ابو بکر نے سعید بن مسیب سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص دو سرے سے عہد و پیمان کرنا پھر اگر وہ مر جاتا تو وہ شخص اس کا وارث بن جاتا۔ حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایک شخص سے اسی قسم کا معاہدہ کیا تھا اور اس کی موت پر اس کے وارث بن گئے تھے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو لوگوں کو منہ بانی بنا کر نہیں اپنے ورثہ قرار دیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی کہ ایسے لوگوں کے لیے وصیت کی جائے اور میراث کو اس کے حق دار رشتہ داروں اور عصبائے کی طرف لوٹا دیا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سلف کے جو اقوال بیان کیے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عہد و پیمان اور موالات کی بنا پر میراث کے استحقاق کا حکم زمانہ اسلام میں بھی جاری رہا تھا۔

پھر لوگوں نے یہ کہا کہ یہ حکم قول باری (وَأُولَٰئِكَ هُم مِّنْ عِبَادِي) کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ بالکل منسوخ نہیں ہوا بلکہ ذی الارحام یعنی نسبی رشتہ داروں کو عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے دوستوں سے بڑھ کر مستحق قرار دے دیا گیا اور رشتہ داروں کی موجودگی میں ان دوستوں کی میراث منسوخ ہو گئی لیکن اقرباء کی عدم موجودگی میں یہ حکم اسی طرح باقی ہے جس طرح پہلے تھا۔

موالی الموالات یعنی عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے حلیف اور دوستوں کی میراث سے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہو گیا ہو اور پھر اس نے اس کے ساتھ دوستی کا عہد و پیمان کر لیا ہو تو اس کی موت پر اگر اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی امام مالک، امام شافعی، ابن شبرہ، سفیان ثوری اور داؤد زہری کا قول ہے کہ اس کی میراث مسلمانوں کو ملے گی، یحییٰ بن سعید کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دشمنوں کی سر زمین سے ہو کر کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے تو اس کی والدہ اس شخص کو حاصل ہوگی جس کے ساتھ اس نے موالات

کیا ہو اور اگر کوئی ذی کسی مسئلہ ان کے ہاتھ پر اسلام لے آیا ہو تو اس کی ولایت عامۃ المسلمین کے لیے ہوگی۔

ایبٹ بن سعد کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے تو گویا اس نے اس کے ہی ساتھ عقد مولات کر لیا اور اس کی میراث اس کے لیے ہوگی اگر اس کے سوا کوئی اور وارث موجود نہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس شخص کے لیے میراث کو واجب کرتی ہے جس کے ساتھ مرنے والے نے عہد و پیمان کا اس طریقے پر معاہدہ کیا تھا جو ہمارے اصحاب نے بیان کیا ہے کیونکہ ابتدائے اسلام میں یہ حکم جاری تھا اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے اس کا حکم دیا تھا۔

پھر یہ ارشاد ہوا (وَأُولُو الْأَرْحَامِ لَكُمْ فِي بَعْضِ فِی كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ذوی الارحام کو عہد و پیمان کرنے والے موالی سے بڑھ کر حق دار قرار دیا۔ اس لیے جریب ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو آیت کا رو سے میراث کا استحقاق ان موالی کے لیے واجب ہوگا۔

کیونکہ آیت نے وہ حق جو ان موالی کو حاصل تھا اسے ذوی الارحام کی طرف ان کی موجودگی کی صورت میں منتقل کر دیا تھا اگر ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو اس صورت میں نہ تو قرآن میں اور نہ ہی سنت میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس آیت کے نسخ کا موجب بن رہا ہو۔

اس لیے اس آیت کا حکم ثابت اور غیر منسوخ ہے اور اپنے مقتضی کے مطابق قابل عمل ہے۔ یعنی ذوی الارحام کی عدم موجودگی میں موالی کے لیے میراث کا حکم ثابت اور جاری ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت موجود ہے جو ذوی الارحام کی عدم موجودگی میں اس حکم کے ثبوت و بقا پر دلالت کرتی ہے۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں یزید بن خالد الرملی اور ہشام بن عمار دمشقی نے، انہیں یحییٰ بن حمزہ نے عبد العزیز بن عمر سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مویہ کو عمر بن عبد العزیز سے روایت کرنے ہوئے سنا ہے، انہوں نے اسے قبیصہ بن ذویب سے بیان کیا اور انہوں نے تمیم الداری سے نقل کیا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھوں اسلام لے آیا ہے۔

آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ اسے مسلمان کرنے والا یہ شخص اس کی زندگی اور موت دونوں حالتوں میں دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس سے قریب ہے۔ آپ کا یہ قول اس بات کا منقضي ہے کہ یہ شخص دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس کی میراث کا حق دار ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد ان دونوں کے درمیان صرف میراث کے اندر ولاہ کی صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور یہ چیز اس قول باری کے ہم معنی ہے (وَلِكُلٍّ جَلَّتْ مَوَاطِنُ) یعنی ورثہ۔

اس کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کے مترادف اقوال حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، جن اور ابراہیمؓ نجی سے بھی مروی ہیں۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اُن سے ایک شخص کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے مسلمان ہونے کے بعد ایک شخص سے عقد مولات کر لیا تھا آیا اس میں کوئی حرج تو نہیں۔ زہری نے فرمایا تھا کہ "کوئی حرج نہیں۔ اس کی اجازت تو حضرت عمرؓ نے بھی دے دی تھی"۔

قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی گروہ کے ہاتھوں مسلمان ہو گیا ہو وہ اس شخص کے جرائم کا تادان ادا کرے گا اور اس کی میراث اس گروہ کے لیے حلال ہو جائے گی۔ ربیع بن ابی عبد الرحمن کا قول ہے کہ جب کوئی کافر کسی مسلمان کے ہاتھ پر دشمنوں یا مسلمانوں کی سر زمین میں ایمان لے آیا ہو تو اس کی میراث اسے ملے گی جس کے ہاتھ پر وہ مسلمان ہوا تھا۔

ابو عاصم النبیل نے ابن جریج سے انہوں نے ابو الزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نامہ تحریر کیا تھا کہ (علی کل یطین یغنیہ۔ ہر قبیلے یا گروہ پر اس کے افراد کے کیے ہوئے جرائم کی دیتوں اور تادانوں کی ادائیگی کی ذمہ داری ہوگی) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یتولی مولی قوم الا ما ذلھم۔ کسی قوم کے ساتھ مولات رکھنے والا ان کی اجازت کے بغیر کسی سے رشتہ مولات قائم نہ کرے) اس ارشاد میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔ اول۔ مولات کا جواز کیونکہ آپ کا ارشاد (الا با ذلھم) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی اجازت سے ہونے والے مولات کے جواز کا آپ نے حکم دے دیا۔

دوم یہ کہ رشتہ مولات کرنے والا دلا کے لیے کسی اور کا راج کر سکتا ہے لیکن آپ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔ تاہم اگر پہلوں کی اجازت سے ہو تو اس میں کوئی کراہت اور حرج کی بات نہیں۔

یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد صرف ولادت کی صورت ہے۔ کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آزادی دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولادت یعنی ولادت عتاقہ میں کسی اور کی طرف منتقل ہو جانا جائز نہیں ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولاء لخدمة كل حمة النسب) ولادت کی قرابت بھی نسب کی قرابت کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں محمد بن بشر، ابن نمیر اور ابوالاسامہ نے زکریا سے، انہوں نے سعد بن ابراہیم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جبریل بن مطعم سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(الاحلف فی الاسلام وایضا حلف کان فی الجاہلیۃ لعیز ذکا الاسلام الاشدۃ، اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں جو بھی معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اور بھی مضبوط کر دیا ہے) یہ روایت زمانہ اسلام میں معاہدہ کے بطلان اور اس کی بنا پر آپس کے توارفت کی مخالفت کی موجب ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی طرز کے معاہدوں کی زمانہ اسلام میں نفی کر دی ہو اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں اس طرز کا جو معاہدہ ہوتا اس میں ایک شخص دوسرے سے یہ کہتا: "میرا گرانہ تیرا گرانہ ہے، میرا خون تیرا خون ہے، تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا وارث بنوں گا۔"

اس طرز کے معاہدے میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہوتی تھیں جن کی اسلام میں ممانعت ہے مثلاً اس میں یہ شرط ہوتی کہ ہر ایک دوسرے کا ساتھ دے گا۔ اس کی خاطر اپنا خون بہائے گا اور جس چیز کو گرائے گا اسے یہ بھی گرائے گا۔ اس طرح جائز ناجائز ہر کام میں اس کی مدد کرے گا۔ شریعت نے اس قسم کے معاہدے کو باطل قرار دیا ہے اور ظالم کے مقابلے میں مظلوم کی حمایت اور معونت واجب کر دی ہے، یہاں تک کہ ظالم سے اس مظلوم کا بدلہ لے لیا جائے اور قرابت باغیر قرابت کسی چیز کا لحاظ نہ کیا جائے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَخَوًّا مِّنْ بَالِغِ شَهَادَةِ رَبِّكَ ذَلِكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوَّلَ الدِّينِ وَالْآخِرِ مِثْلُ بَيْنِ أَنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْ لِي بِمَا خَلَا تَتَّبِعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ)۔

(اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمھارے انصاف اور تمھاری گواہی کی زبردستی تمھاری اپنی ذات پر یا تمھارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ فریق معاملہ خواہ مالہ اور ہویا غریب، اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو۔ لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو)۔

اللہ تعالیٰ نے رشتہ داروں اور اجانب یعنی غیر رشتہ داروں کے معاملات میں عدل و انصاف سے کام لینے کا حکم دیا اور اللہ کے حکم میں ان سب کو یکساں درجے پر رکھنے کا امر کیا اور اس طرح زمانہ جاہلیت کے اس طریق کار کو باطل کر دیا جس کی رو سے غیر کے مقابلے میں حلیف اور رشتہ دار کی معنوت اور نصرت ضروری ہوتی تھی۔ خواہ یہ حلیف یا رشتہ دار ظالم ہو یا مظلوم۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (انصوا خاٹ ظالماً او مظلوماً، اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) صحابہ نے عرض کیا کہ بھائی اگر مظلوم ہو تو اس کی مدد اور معنوت کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن ظالم ہونے کی صورت میں اسے مدد دینے کی بات کے کیا معنی ہیں؟

اس پر آپ نے ارشاد فرمایا (دعنا عن الظلم فذلک معونة منک، اسے ظلم کرنے کرنے سے چھپے ہٹا دو یعنی اسے اس کام سے روک دو تمھاری طرف سے یہ اس کی مدد ہوگی) جاہلیت کے معاہدے میں یہ بات بھی ہوتی تھی کہ ایک شخص کی موت پر اس کے اقربا اس کے ترکہ کے وارث نہیں ہوتے بلکہ اس کا حلیف وارث ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اسلام میں ایسے معاہدے کی نفی کر دی جس میں فریق آخر کے دین و مذہب اور معاملے کے جواز اور عدم جواز کا لحاظ کیے بغیر ہر حالت میں اس کی مدد کرنا اور اس کا دفاع کرنا ضروری ہوتا۔ اس کے بالمقابل آپ نے احکام شریعت کی اتباع کرنے کا حکم دیا اور ان باتوں کی پیروی سے روک دیا جو حلیف ایک دوسرے کے لیے اپنے اوپر لازم کر لیتے تھے۔

اسی طرح آپ نے اس بات کی بھی نفی کر دی کہ حلیف مرنے والے کی میراث کا اس کے اقربا سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا حلف فی الاسلام) کے یہ معنی ہیں۔

آپ کے ارشاد کے دوسرے حصے (یا ایہا حلف کان فی الجاہلیۃ لیس بیزدہ الاسلام

خدا) میں یہ احتمال ہے کہ اسلام نے ایسے معاہدے سے روکنے اور اس کا ابطال کرنے میں اور زیادہ شدت اور سختی سے کام لیا ہے۔

گویا آپ نے یوں فرمایا کہ جب اسلام میں حلف کا کوئی جواز نہیں حالانکہ اس میں مسلمانوں میں ایک دوسرے کی مدد اور ایک دوسرے سے تعاون کی صورت موجود ہے تو جاہلیت زمانے میں کیے گئے معاہدے کے لیے کہاں گنجائش ہو سکتی ہے۔

آیا مکمل جائیداد کی وصیت لا وارث شخص کر سکتا ہے؟

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مولات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث قرار پانے کا جو علم ہم نے بیان کیا ہے ہمارے اصحاب کا اسی جیسا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی پوری جائیداد کی وصیت کر جاتا ہے جبکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا تو اس کی یہ وصیت درست ہے۔ ہم نے گذشتہ ابواب میں اس کی وضاحت بھی کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص کے لیے عقد مولات کی بنا پر اپنی میراث غیر کو دے دینے اور بیت المال سے اسے روکنے کی اجازت ہے تو اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ جس کے لیے چاہے اس بات کی وصیت کر جائے کہ میری موت کے بعد یہ میراث اسے دے دی جائے۔

کیونکہ دو شخصوں کے درمیان مولات کا قیام اور اثبات عقد مولات اور اس کے ایجاب کے ضلیع ہوتا ہے اور جب تک کسی نے دوسرے کے کسی جرم کا جرمانہ نہ بھرا ہو اس وقت تک اسے اپنی ولاہ متعلق کر لینے کی گنجائش ہوتی ہے اس طرح یہ ولاہ وصیت کے مشابہ ہو گئی جو وصیت کرنے والے کے قول اور اس کے ایجاب سے ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ جب چاہے اس میں رجوع بھی کر سکتا ہے۔

البتہ ولاہ ایک بات میں وصیت سے مختلف ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وصیت کی صورت میں اگرچہ متعلقہ شخص مرنے والے کی جائیداد اس کے وصیت والے قول کی بنا پر لیتا ہے لیکن اس کا یہ لینا میراث کے طور پر ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر میت ایک رشتہ دار چھوڑ کر مر جائے تو وہ مولی المولات کے مقابلے میں اس کی میراث کا زیادہ حق دار ہو گا لیکن نہائی نہ کہ میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح نہیں ہو گی جس کے لیے کسی نے اپنے مال کی وصیت کی ہو اور اس صورت میں اسے اس کے مال کا نہائی

حصہ دے دیا جائے گا۔ بلکہ مولیٰ الموالات کو تو وارث موجود ہونے کی صورت میں مرنے والے کے ترکے میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ خواہ یہ وارث اس کا رشتہ دار ہو یا اسے آزادی دینے والا آقا ہو۔

اس طرح موالات کی بنا پر حاصل ہونے والی ولار ایک صورت میں وصیت بالمال کے مشابہ ہے جو یہ یعنی جو یہ مرنے والے کا کوئی وارث موجود نہ ہو اور ایک صورت میں اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کر دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

عورت پر شوہر کی اطاعت کا وجوب

قول باری ہے (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا خَصَّ اللَّهُ بِعِصْمَتِهِمْ عَلَىٰ بَعْضِ مَا اتَّفَقُوا مِنْ أَمْرِ الْمَيْمَنَةِ، مرد عورتوں پر قوام ہیں اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔

لونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو مار کر زخمی کر دیا۔ اس کا بھائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ نے سارا واقعہ سن کر فیصلہ دیا کہ مرد سے قصاص نہ لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ آیت کے نزول کے بعد آپ نے فرمایا: ”ہم نے ایک امر کا ارادہ کیا لیکن اللہ تعالیٰ نے کسی اور امر کا ارادہ کر لیا“

جبریر بن حازم نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طمانچہ مارا، بیوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف شکایت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ قصاص لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَلَا تَجْعَلْ يَدَيْكُمَا تَقْبِضَتَانِ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَفْقُصَا إِلَيْكَ ذِكْرًا، تم قرآن پڑھنے میں جلد بازی نہ کرو قبل اس کے کہ آپ پر اس کی وحی پوری نازل ہو چکے) پھر اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل فرمائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جان لینے سے کمتر کی زیادتی اور نقصان کا کوئی قصاص نہیں ہے۔

زہری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ دوسری حدیث میں یہ ممکن ہے کہ شوہر نے خاتون سے اس کی نافرمانی اور سرکشی کی بنا پر طمانچہ مارا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسی حالت میں ضرب اور مار پیٹ کی ممانعت کر دی ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُفُوسَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ

كَافِرٍ بَدِيعًا. اور جن عورتوں سے تمہیں نہ کشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ، بخواب گاہوں میں ان سے علیحدہ رہو، اور مارو)

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا واقعہ میں اگر بیوی کی سرکشی کی بنا پر مرد کی طرف سے چٹائی کا اٹکا ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی قصاص واجب نہ کرتے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آپ نے یہ بات اس آیت کے نزول سے پہلے ارشاد فرمائی تھی جس میں سرکشی کی بنا پر ضرب کی اجازت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عِزَّتِي لَا يَنْتَهِوا عَنِ حُرْمَتِ اللَّهِ أُعْطُوا زُكُوفًا) میں نازل ہوا اس لیے آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔ اس لیے قول باری (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عِزَّتِي لَا يَنْتَهِوا عَنِ حُرْمَتِ اللَّهِ أُعْطُوا زُكُوفًا) یہ ہے کہ وہ عورت کی حفاظت و نگہبانی کرنے، اس کی ضروریات مہیا کرنے اور اسے تادیب کرنے اور درست حالت میں رکھنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقل اور رائے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے نیز فضیلت کی یہ وجہ بھی ہے کہ مرد عورت کے تمام اشتراکات کا کفیل ہوتا ہے۔ اس آیت کی کوئی معافی پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک نوبہ کہ درجے اور مرتبے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت حاصل ہے اور مرد کی یہ ذمہ داری ہے کہ عورت کی حفاظت و نگہبانی اور اس کی دیکھ بھال نیز اس کی تادیب کا کام خود سنبھالے رکھے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کو اسے گھر میں رکھنے اور گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگانے کا اختیار ہے اور عورت پر مرد کی اطاعت اور اس کا حکم بجالانا واجب ہے بشرطیکہ وہ کسی معصیت اور گناہ کے ارتکاب کا حکم نہ دے رہا ہو۔

آیت کے اندر یہ دلالت بھی ہے کہ مرد پر عورت کا نان و نفقہ واجب ہے جیسے کہ ہوا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ يَفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) (نیز (يُفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لِلْمَرْءِ عَلَى الْمَرْءِ نَفَقَةٌ) (مرد پر عورت کا نفقہ واجب ہے)۔ قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ يَفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) (نیز (يُفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق ان کے لیے کھانا کپڑا ہے)۔ قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ يَفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) (نیز (يُفْضَحْ سِرَّكُمْ إِنَّا سَمِيعٌ) وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق ان کے لیے کھانا کپڑا ہے)۔

دونوں پر مشتمل ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کی ذمہ داری شوہر پر ہوتی ہے۔

قول باری ہے اَخْلَصَ لِحَاتِّكَ نِكَاتٌ حَاطَتْ بِهَا حِفْظُ اللَّهِ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت و نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔

آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کے اندر بھی صالح اور نیک سیرت خوانین موجود ہوتی ہیں۔ قول باری (اَخْلَصَ لِحَاتِّكَ) کے متعلق قتادہ سے مروی ہے "اللہ کی اور اپنے شوہروں کی اطاعت گذار عورتیں" قنوت کے اصل معنی اطاعت پر مداومت کرنے کے ہیں و تم میں پڑھی جانے والی قنوت کو طول قیام کی بنا پر اس نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قول باری (حَاطَتْ بِهَا حِفْظُ اللَّهِ) کی تفسیر میں عطار اور قتادہ سے مروی ہے "اپنے شوہروں کے پیچھے ان کے مال کی حفاظت کرنے والیاں، اپنے شوہروں کا پورا پرور خیال رکھنے والیاں اور اپنی عزت و آبرو کو ان کے لیے محفوظ کرنے والی عورتیں"۔

قول باری (بِمَا حَفِظَ اللَّهُ) کی تفسیر میں عطار کا قول ہے "اس تحفظ کے بدلے اور جواب میں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے مہر کے سلسلے میں انہیں عطا کیا اور ان کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ان کے شوہروں پر ڈال دی" اس کی تفسیر میں دوسرے حضرات کا قول ہے "یہ عورتیں صرف اس بنا پر صالح، اطاعت شعار اور حفاظت کرنے والی بن سکی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں گناہوں سے محفوظ رکھا تھا اور انہیں توفیق دی تھی نیز اپنے لطف و کرم اور معنوت سے ان کی دستگیری کی تھی۔

ابو معشر نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خَيْرُ النِّسَاءِ امْرَأَةٌ اِذَا فُتِرَتْ لِيَهَا سِرَتُكَ وَاِذَا امْرَأَتُهَا اَعَانَكَ وَاِذَا غَبَّتْ عَنْهَا خَلَفْتَكَ فِي مَالِكَ وَنَفْسِهَا۔

عورتوں میں سب سے بہتر وہ خاتون ہے کہ جب تم اسے دیکھو تو تمہیں مسرت حاصل ہو۔ اور جب اسے کوئی بات کہو تو وہ فوراً مان لے اور جب اس کی نظروں سے دور ہو جاؤ تو تمہارے پیچھے تمہارے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کے سلسلے میں تمہاری پوری پوری نیابت کرے) یہ فرما کر آپ نے قول باری (الَّذِي جَالَى تَحَوُّا مُنَّوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا قَصَلَ اللَّهُ لِعَصْمِهِمْ عَلَى لِعَفْوٍ) کی تائید آخر آیت تلاوت کی۔ واللہ الموفق۔

سرکشی کی ممانعت

ارشاد باری ہے (وَاللّٰتِ تَخَافُوْنَ شُرَكَهِنَّ كَخِيفَتِكُنَّ عَلٰی اَنْفُسِهِنَّ وَانْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضٰجِیْعِ) اور جن عورتوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ اور خوابگاہوں میں ان سے علیحدہ رہو۔ آیت میں لفظ (تَخَافُوْنَ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک "تَعْلَمُوْنَ" (تمہیں علم ہو) کیونکہ کسی چیز کا خوف اس وقت ہوتا ہے جب اس کے وقوع پذیر ہونے کا علم ہو اس لیے "یَعْلَمُ" کی جگہ "یَخَافُ" لانا درست ہو گیا جس طرح ابو محجن ثقفی کا شعر ہے۔

وَلَا تَدْعُنِيْ بِالْفَلَاحِ خَانِيْ خَافَ اِذَا مَامَتْ اَنْ لَا اَذْوَقَهَا

مجھے جنگل بیابان میں دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے غم شدہ ہے کہ مرنے کے بعد اسے یعنی شراب کو چکھ نہیں سکوں گا۔ خفت (میں ڈر گیا) کے معنی "طَلَنْتَ" (میں نے گمان کیا) کے بھی آتے ہیں۔ فرار نے اس کا ذکر کیا ہے۔ محمد بن کعب کا قول ہے "وہ خوف جو امن اور اطمینان کی ضد ہو" گویا یوں کہا گیا "تمہیں ان کی سرکشی کا اندیشہ اس حالت کے متعلق اپنے علم کی بنا پر ہو جو اس سرکشی کی دستک دے رہی ہو" لفظ نشور کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عطار اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد ان باتوں میں شوہر کی نافرمانی ہے جنہیں مان لینا عورت پر لازم ہوتا ہے۔ نشور کے اصل معنی شوہر کی مخالفت کے ذریعے اپنے آپ کو بلند رکھنے کے ہیں یہ لفظ "نَشْرُ الدُّخَانِ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں زمین میں ابھری ہوئی بلند جگہ۔ قول باری (فَعِظُوْهُنَّ) کے معنی ہیں "انہیں اللہ اور اس کے عتاب سے ڈراؤ" قول باری (وَاَنْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضٰجِیْعِ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عکرمہ ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد قطع کلامی ہے۔ سعید بن جبیر کے قول کے مطابق اس سے مراد جہستری سے کنارہ کشی ہے۔ مجاہد، شعبی اور ابراہیم کا قول ہے کہ اس سے مراد ایک بستر پر لیٹنے سے اجتناب ہے۔ قول باری (وَاَنْجُرُوْهُنَّ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب عورت خوابگاہ میں اپنے شوہر کی اطاعت شعار ہو تو پھر اسے مار پیٹ کرنے کا کوئی حق شوہر کو حاصل نہیں ہوتا مجاہد

کا قول ہے کہ جب عورت شوہر کے ساتھ لسنز پر لیٹنے سے روگردانی کرے تو شوہر اس سے یہ کہے "اللہ سے ڈر اور واپس آجا"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد، انہیں عبد اللہ، انہیں عبد اللہ بن محمد النقیلی اور عثمان بن ابی شیبہ اور دوسرے حضرات، ان سب کو حاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے عرفات کے اندر وادی کے نشیب میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اَتَقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ خَانَكُمْ اخَذْنَمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ حَاسَتْ حُلَّتُمْ خُرُوجَهُنَّ يَعْتَمِدُ اللَّهُ وَانْ لَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يَطْئُنَّ فَرْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ فَاصْرِبِيوهُنَّ فَمَا غَيْرَ مَبْرَحٍ دَلَّهِنَّ عَلَيْكُمْ دَرْجَتَهُنَّ وَكُنَّ عَنُورَتُوْنَ كَمَا مَطَّلَهُنَّ فِي اللَّهِ سَے ڈرتے رہو کہونکہ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمہ سے تم نے ان کی چادر کشائی کی ہے۔

تمہاری طرف سے ان پر یہ فرض ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو تمہارے بستروں پر قدم رکھنے نہ دیں جو تمہیں ناپسند ہو۔ اگر انہوں نے ایسا کیا تو تم ان کی اس طرح پٹائی کرو جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔ تمہارے ذمے دستور کے مطابق ان کا کھانا اور کپڑا ہے)

ابن جریر نے عطار سے روایت کی ہے کہ مسواک وغیرہ سے پٹائی ایسی پٹائی ہے جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہیں ہوتے۔ سعید نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ایسی پٹائی جو چہرے یا ہنسی کو داغدار نہ کر دے اور لگاؤ نہ دے۔

ہم سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مِثْلُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ الضِّلَعِ مَتَى تَرَدَّ أَقَامَتْهَا تَكْسِرُهَا وَلَكِنْ دَعَمَتْ تَمْتَحُ بِهَا عَوْرَتُكِ مِثْلَ ثِيْبٍ رَاحِيٍّ لَيْسَ جِيسِي هِيَ كَبِجَبِ) تم اسے سیدھا کرنا چاہو گے تو ٹوڑ ڈالو گے سیدھا نہیں کر سکو گے، اس لیے اسے اسی حالت میں رہنے دو اور لطف اندوز ہوتے رہو۔

حسن نے (وَأَصْرِبِيْهُنَّ) کے متعلق کہا ہے کہ اس سے مراد ایسی ضرب ہے جو سخت نہ ہو اور جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔

ہمیں عبد اللہ بن محمد بن اسماعیل نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الریج نے، انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے حسن اور قتادہ سے قول باری (فَعِطُّوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) کے متعلق بیان کیا کہ جب شوہر کو اس کی سرکشی کا اندیشہ ہو تو اسے پہلے نصیحت کرے اور سمجھائے

اگر وہ نصیحت قبول کرے تو فہمار ورنہ خواب گاہ میں اس سے علیحدگی اختیار کرے، اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی ہلکی سی پٹائی کرے۔
 پھر یہ آیت پڑھی (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازمی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو (یعنی غلطیوں پر انہیں بار بار سرزنش نہ کرو۔ واللہ اعلم۔

زوجین کے تعلقات بگڑنے پر حکمین کو کونسا طریق کا اختیار کرنا چاہیے

قول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمَا) اور اگر تمھیں کہیں میاں اور بیوی کے درمیان تعلقات بگڑ جائے گا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے رشتہ داروں میں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کرو۔

اس آیت کے مخاطب کون ہیں اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر اور ضحاک کا قول ہے یہ حاکم اور سلطان ہے جس کے پاس میاں بیوی اپنا مقدمہ لے کر جاتے ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ یہ میاں اور بیوی ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمَا) میں شوہروں کو خطاب ہے۔ کیونکہ آیت کے تسلسل و ترتیب میں اس پر دلالت موجود ہے جو قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمَا) کی صورت میں ہے اور قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمَا) میں بہتر بات یہی ہے کہ یہ اس حاکم کو خطاب ہو جو مقدمے کے دونوں فریق کے جھگڑے پر غور کرتا اور ظلم و تعدی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔

یہ اس لیے کہ شوہر کا معاملہ بیان کرنے کے بعد اسے اپنی بیوی کو سمجھانے، نصیحت کرنے اور اللہ سے ڈرانے کا حکم ملا، پھر باز نہ آنے پر خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کرنے کے لیے کہا گیا اور پھر بھی باز نہ آنے اور سرکشی پر قائم رہنے کی صورت میں پٹائی کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد شوہر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رہ گیا کہ وہ اپنا مقدمہ فیصلے کے لیے اس شخص کے پاس لے جائے جو ان دونوں میں سے مظلوم کی داد رسی کر دے اور اس کا فیصلہ دونوں پر نافذ ہو جائے۔

شعبہ نے عمرو بن مرہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سعید بن جبیر سے حکمین کے متعلق

دریافت کیا تو انہیں غصہ آگیا، کہنے لگے کہ میں تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوا تھا اور اصل سعید کو غلط فہمی ہوئی کہ سائل ان سے جنگ صفین کے نتیجے میں مقرر ہونے والے حکمین کے متعلق پوچھ رہا ہے؛

عمر و بن مرہ نے کہا کہ میں میاں بیوی کا جھگڑا نمٹانے والے حکمین کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہوں، یہ سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا: جب میاں بیوی کے درمیان لے دے شروع ہو جائے تو رشتہ داروں کو چاہیئے کہ دو حکم مقرر کر دیں۔

یہ دونوں اس فریق کے پاس جائیں جس کی طرف سے جھگڑے کی ابتدا ہوئی تھی۔ اور اسے سمجھائیں سمجھائیں اگر وہ ان کی بات مان لے تو فہماں ورنہ پھر دوسرے فریق کے پاس جائیں اگر وہ ان کی بات سن کر ان کے حسب منشا رویہ اپنانے پر رضا مند ہو جائے تو ٹھیک ورنہ ان دونوں کے بارے میں وہ اپنا فیصلہ سنا دیں۔ ان کا جو فیصلہ ہوگا وہ جائز اور درست ہوگا۔ عبد الوہاب نے روایت کی ہے کہ انہیں الیوب نے سعید بن جبیر سے خلع کی خواہش مند بیوی کے متعلق بیان کیا کہ شوہر پہلے اسے سمجھائے اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے علیحدہ رہنا شروع کر دے اگر پھر بھی باز نہ آئے تو اس کی پٹائی کرے اور اگر پھر بھی وہ اپنا سالف رویہ ترک نہ کرے تو سلطان کے پاس اس کا معاملہ لے جائے۔ سلطان خاوند اور بیوی کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا۔

بیوی کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کی کارگزاریاں گنوائے گا اور شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم بیوی کی کارگزاریاں بیان کرے گا۔

ان بیانات کی روشنی میں جس فریق کی طرف سے زیادہ ظلم نظر آئے گا اسے حکمین سلطان کے حوالے کر دیں گے۔ سلطان اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔ اگر عورت کی سرکشی ثابت ہو جائے گی تو مرد کو خلع کر لینے کا حکم دے دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ طریق کار اس لحاظ سے غنیم (نامرد)، محبوب (جس کا عضو متاعل کٹ چکا ہو) اور ایلاہ کے سلسلے میں اختیار کئے جانے والے طریق کار کی نظیر ہے کہ ان کے معاملات پر بھی سلطان سوچ بچار کرتا اور اللہ کے حکم کے بموجب ان کا فیصلہ کرتا ہے۔

جب میاں بیوی میں اختلافات بڑھ جائیں اور شوہر اپنی بیوی کی سرکشی اور نافرمانی کی شکایت کرے اور بیوی شوہر کے ظلم و ستم اور اپنے حقوق کی پائمالی کی شاکہ ہو تو ایسی صورت میں حاکم میاں

یہی دونوں کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا تاکہ وہ دونوں مل کر ان دونوں کے معاملات کی چھان بین کریں اور اس کے نتائج سے حاکم کو آگاہ کر دیں۔

اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے خاندانوں سے ایک ایک حکم لینے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان دونوں کے اجنبی ہونے کی صورت میں کسی ایک کی طرف ان کے میلان کی بدگمانی پیدا ہو جائے لیکن جب ایک حکم مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے مقرر ہوگا تو ایسی بدگمانی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور ہر حکم اپنے فریق کی طرف سے بات کرے گا۔

قول باری (خَاتَمُوا الْحُكْمَ مِنْ أَهْلِهَا وَحَكِّمُوا مِنْ أَهْلِهَا) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کا وکیل ہوگا اور بیوی کے خاندان والا حکم بیوی کا وکیل ہوگا۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ شوہر کی طرف سے ایک شخص کو اور بیوی کی طرف سے ایک شخص کو حکم مقرر کر دو۔

یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حکمین کو یہ اختیار ہے کہ میاں بیوی کے کہے بغیر وہ اگر چاہیں تو دونوں کو یکجا رکھیں اور اگر چاہیں تو ان میں علیحدگی کر دیں۔ اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے یہ منقول ہے کہ ان حضرات کو حکمین کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ان حضرات کے خلاف ایک جھوٹا بیان ہے۔ انسان کو اپنی زبان کی حفاظت کی کس قدر ضرورت ہے خاص طور پر جب وہ اہل علم کی طرف سے کوئی بات نقل کر رہا ہو۔

قول باری ہے (مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالتا مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک ناگ میں لگا رہنے والا تیار ہے جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ اس کی کہی ہوئی باتوں پر مواخذہ بھی ہوگا۔ اس کی باتیں کم ہوتی ہیں اور جن باتوں سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ان کے متعلق وہ سوچ سمجھ کر اپنی زبان کھولتا ہے۔

زوجین کے درمیان اختلافات اور تشدد کی پیدا ہونے کی صورت میں حکمین مقرر کرنا کتاب اللہ کا منصوص حکم ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کی نظروں سے یہ مخفی رہ جائے جبکہ علم، دین اور شریعت کے معاملات میں ان حضرات کو جو اونچا مقام حاصل ہے وہ سب پر عیاں ہے پس بات صرف اتنی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حکمین کو زوجین کے دلائل کا کردار ادا کرنا چاہیئے۔ ایک شوہر کا وکیل بن جائے اور دوسرا بیوی کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی

طرح کی روایت ہے۔

ابن عبینہ نے ایوب سے، انہوں نے ابن سیرین سے، انہوں نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کے پاس ایک دفعہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئی۔ ہر فریق کی حمایت میں بھی لوگوں کی ایک ایک ٹولی ساتھ تھی۔ آپ نے ان کے متعلق پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ ان دونوں کے درمیان شدید لڑائی پیدا ہو گئی ہے۔

یہ سن کر آپ نے آیت (وَالْبُعْثُوا حُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّ بَيْنَهُمَا صُلَاحًا يُوقِي اللَّهُ بَيْنَهُمَا، ایک حکم مرد کے رشتہ داروں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کر دو اگر وہ دونوں اصلاح کرنا چاہیں گے تو اللہ ان کے درمیان موافقت کی صورت نکال دے گا)

پھر حضرت علی نے دونوں حکم سے مخاطب ہو کر فرمایا: تمہیں معلوم بھی ہے کہ تمہاری کیا ذمہ داری ہے؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ تم ان دونوں کو عقد زوجیت میں باقی رکھنا چاہو تو باقی رہنے دو اور اگر انہیں علیحدہ کر دینے میں تمہیں مصلحت نظر آئے تو انہیں علیحدہ کر دو۔ یہ سن کر عورت نے کہا: میں اللہ کی کتاب کے فیصلے پر راضی ہوں۔ مرد کہنے لگا: جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے میں اس کے لیے رضامند نہیں ہوں۔ حضرت علی نے یہ سن کر مرد سے فرمایا: تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا تم میرے ہاتھوں سے جھوٹ کر نہیں جاسکتے جب تک تم اس بات کا اقرار نہ کرو جس کا تمہاری بیوی نے اقرار کیا ہے۔

حضرت علی نے یہ واضح کر دیا کہ حکمین کا قول میاں بیوی کی رضامندی پر منحصر ہے۔ ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ حکمین کو ان دونوں کے درمیان اس وقت تک علیحدگی کرانے کا اختیار نہیں ہے جب تک شوہر اس پر رضامند نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ بدسلوکی کا اقرار کر لے تو بھی ان دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جاسکتی۔

اور حکمین کے فیصلے سے قبل حاکم بھی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر عورت سرکشی اور زانفرانی کا اقرار کر لے تو حاکم اسے خلع کر لینے پر مجبور نہیں کر سکتا اور نہ ہی مہر کی واپسی کے لیے اس پر دباؤ ڈال سکتا ہے۔

جب حکمین یعنی ثالثوں کے تقرر سے پہلے میاں بیوی دونوں کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہے۔

توان کے تقرر کے بعد بھی یہی ہونا چاہیے کہ شوہر کی رضامندی اور اس کی طرف سے اس معاملے کی حرکات کے لیے دکیل بنائے بغیر حکمین کا اس کی بیوی کو طلاق دے دینا جائز نہ ہو۔ اس طرح عورت کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مہر کی رقم نکلوانا بھی درست نہ ہو۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ حکمین کی طرف سے خلع کرانے کا عمل زوجین کی رضامندی کے ساتھ ہی درست ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ میاں بیوی کی رضامندی کے بغیر حکمین کو ان دونوں کے درمیان تفریق کا اختیار نہیں ہوتا۔

کیونکہ جب حاکم وقت کو بھی اس کا اختیار نہیں ہے تو حکمین کو اس کا اختیار کیسے ہو سکتا ہے۔ حکمین تو دونوں کے دکیل ہونے ہیں۔ ایک حکم بیوی کا دکیل ہوتا ہے اور دوسرا شوہر کا۔ اگر شوہر نے خلع یا تفریق کے سلسلے میں معاملہ اس کے سپرد کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ دکیل حکم یعنی ثالث نہیں ہوتا۔ جو شخص بھی حکم بنے گا شوہر پر اس کا حکم چلنا جائز ہو گا خواہ شوہر اس کے حکم کو تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتا رہے۔

اسماعیل کا یہ قول ایک مغالطہ ہے اس لیے کہ اس نے جو وجہ بیان کی ہے وہ وکالت کے معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب کوئی کسی کا دکیل بن جاتا ہے تو وکالت سے متعلق معاملے میں موکل پر اس کا حکم چلنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے میاں پر حکمین کے حکم پر چلنے کا جواز انہیں وکالت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو شخص کسی تیسرے آدمی کو اپنے جھگڑے کے تصفیے کے لیے حکم یا ثالث بنا لیتے ہیں اور اس صورت میں جھگڑا طے کرانے کے لحاظ سے اس ثالث کی حیثیت ان دونوں کے دکیل کی ہوتی ہے پھر جب ثالث کوئی فیصلہ کر دیتا ہے۔ ان دونوں کی آپس میں صلح ہو جاتی ہے اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ زوجین کی ناچاقی کے سلسلے میں مقرر ہونے والے ثالثوں کی کارروائی اور ان کی کوشش وکالت کے مفہوم سے کسی طرح بھی جدا نہیں ہوتی۔ دو شخصوں کے جھگڑے کے سلسلے میں ثالث کا فیصلہ ایک لحاظ سے حاکم کے فیصلے کے مشابہ ہوتا ہے۔

اور ایک لحاظ سے وکالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ جبکہ میاں بیوی کی ناچاقی کے سلسلے میں تک و دو کرنے والے ثالثوں کے کردار کی بنیاد خالص وکالت کے مفہوم پر ہوتی ہے جس طرح وکالت کی دیگر صورتوں کے اندر ہوتا ہے۔

اسماعیل نے کہا کہ وکیل حکم یا ثالث نہیں کہلا سکتا حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح اسماعیل نے سوچا ہے۔ کیونکہ اس خاص صورت میں وکیل کو ثالث کا نام محض اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس وکالت کی اور تاکید ہو جائے جو اس کے سپرد کی گئی ہے۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ حکمین کے حکم کامیاں بیوی دونوں پر چلنا جائز تو لمبے خواہ وہ اسے تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتے رہیں۔ یہاں بھی بات اس طرح نہیں ہے۔ اگر میاں بیوی انکار کر دیں تو حکمین کا حکم ان پر چل نہیں سکتا کیونکہ یہ دونوں وکیل ہوتے ہیں بلکہ حاکم کو ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ ان دونوں کو میاں بیوی کے معاملے میں غور کرنے اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہے کہ ان دونوں میں سے حق کے راستے سے کون ہٹا ہوا ہے۔

پھر اپنی جمع شدہ معلومات کو حاکم کے سامنے پیش کر دیں اور اگر اس بارے میں دونوں کے درمیان اتفاق رائے ہو تو ان کی بات قبول کر لی جائے گی اور میاں بیوی میں سے جو بھی ظالم ثابت ہوگا حاکم اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔

اس لیے یہ ممکن ہے کہ انہیں اس بنا پر حکمین کا نام دیا گیا ہو کہ زوجین کے متعلق ان کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ جو زوجین کی طرف سے وکالت کرنے کا معاملہ ان کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور اسے ان کی اپنی صوابدید اور معاملے کو سلجھانے کے لیے ان کی کوشش اور تنگ و دو پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو خلع کرانے کی بنا پر انہیں حکمین کہا گیا ہو کیونکہ حکم یعنی ثالث کا اسم معاملے کو سلجھانے کے لیے تنگ و دو کرنے نیز فیصلے کو عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کرانے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔

جب اس معاملے کو ان کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہو اور انہوں نے میاں بیوی کو رشتہ ازدواج میں بندھے رہنے یا ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کر لینے کے سلسلے میں اپنا فیصلہ سنا دیا ہو اور وہ فیصلہ نافذ بھی ہو گیا ہو تو عین ممکن ہے کہ اس بنا پر انہیں حکمین کے نام سے موسوم کیا گیا ہو جس معاملے کو سلجھانے کا کام ان کے سپرد کیا گیا تھا اس کے متعلق خیر و صلاح کے نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے کسی فیصلے پر پہنچ جانے کے بعد زوجین پر اس کے نفاذ کے سارے عمل میں ان کی حیثیت حاکم وقت کی حیثیت کے مشابہ ہے اسی بنا پر انہیں حکمین کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔

لیکن اس کے باوجود وہ زوجین کے وکیل ہی ہوں گے کیونکہ یہ بات تو بالکل درست نہیں

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے جب یہ کہا کہ ”جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے تو اس کے لیے میں رضامند نہیں ہوں“ تو حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا ”خاکہ تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا اب تم میرے ہاتھ سے نکل کر نہیں جاسکتے جو تک اس طرح اقرار نہ کرو جس طرح تمھاری بیوی نے اقرار کیا ہے“

حضرت علیؓ نے علیحدگی کے معاملہ میں وکیل مقرر نہ کرنے پر اس کی سرزنش کی اور اسے اس معاملہ کے لیے وکیل پکڑنے کا حکم دیا، اس شخص نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ ”میں کتاب اللہ کے فیصلے پر رضا مند نہیں ہوں“ کہ پھر حضرت علیؓ اس کی سرزنش کرتے۔ اس نے تو یہ کہا تھا کہ ”میں علیحدگی پر رضا مند نہیں ہوں“ جبکہ اس کی بیوی تحکیم پر رضا مند ہو گئی تھی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی سے علیحدگی کا فیصلہ شوہر پر اس وقت تک نافذ نہیں ہو سکتا جب تک شوہر نے اس کی وکالت کا معاملہ سیر نہ کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا اِیُّہَا اِسْمٰعِیْلُ اِصْلَحْ اٰیٰتِیَّ وَتُفِیْقْ اَللّٰہُ بِیْنَهُمَا تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حکمین اپنا حکم اور فیصلہ نافذ کرائیں گے اور اگر انہوں نے فیصلہ کرنے وقت حق و انصاف کو پیش نظر رکھا تو اللہ تعالیٰ انہیں صحیح فیصلے کی توفیق عطا فرمائے گا۔

اسماعیل کا کہنا ہے کہ ایسی بات و کیوں کو نہیں کہی جاتی کیونکہ وکیل کے لیے اس معاملے کے دائرے سے باہر قدم نکالنا درست نہیں ہوتا جس کے لیے اسے وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

الو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ جو کچھ کہا ہے وہ وکالت کے مفہوم اور معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب دونوں وکیلوں کو یہ معاملہ اس طرح سپرد کر دیا جائے کہ وہ خیر و صلاح کے حصول کی تلک و دد کے بعد اپنی صوابدید کے مطابق زوجین کے رشتہ ازدواج کو باقی رکھنے یا اسے منقطع کرنے کا جو بھی فیصلہ کر سں اس میں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنی سمجھ

بوجھ سے پوری طرح کام لے کر فیصلے کا اعلان کریں۔
اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ اگر ان کی نیتیں درست ہوں گی تو اللہ تعالیٰ بھی انہیں
صلاح و خیر کی توفیق عطا کرے گا اس لیے وکیل اور حکم یعنی ثالث میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ
ہر وہ شخص جسے اس قسم کا کوئی معاملہ بھی خیر و صلاح کو پیش نظر رکھتے ہوئے سلجھانے کے لیے
حوالے کر دیا جائے اسے توفیقِ ایزدی کی وہ صفت ضرور لاحق ہو جاتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے
آیت زیر بحث میں بیان کی ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؓ، ابوسلمہؓ، طاؤسؓ اور ابراہیم نخعیؓ سے
مروی ہے کہ حکمین جو بھی فیصلہ کر دیں وہ درست ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ قول اسماعیل
کے قول کی موافقت پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ان حضرات نے یہ نہیں فرمایا کہ خلع اور تفریق
سلسلے میں زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کی کارروائی درست ہوگی۔ بلکہ یہاں اس بات کی
گنجائش ہے کہ ان حضرات کا مسلک ہی یہ ہو کہ حکمین کو خلع اور تفریق کا اختیار ہی نہیں ہوتا جب
تک زوجین و کالت کے قیام کے ذریعے اس بارے میں اپنی رضامندی کا اظہار نہ کر دیں۔ اور
وہ اس چیز کے حصول کے بغیر حکم ہی ہوتے۔

ہاں اگر زوجین کی رضامندی حاصل ہو جائے تو اس کے بعد اس بارے میں ان کا ہر فیصلہ
درست ہوگا۔ ذرا غور کیجئے حکمین کے لیے شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ دینا اور بیوی کی
رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مال لکھنا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ) شَيْءٌ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا

نیز فرمایا (وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ سَوِيًّا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَخَافَا حُدُودَ اللَّهِ عَلَىٰ هُمَا فَإِنْ لَا تَخَافَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) جس
خوف کا اس آیت میں ذریعہ ہے آیت (فَاذْكُرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ أَهْلِهَا وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ دُفِنَ فِيهَا) میں بھی دہرایا ہے۔
اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دی ہوئی چیزوں میں کسی چیز کے واپس لینے کی شوہر کو ممانعت کر
دی لیکن اگر دونوں کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو اس
اندیشے کی شرط پر عورت کے لیے جس چیز کے بدلے چاہے اسے خلع حاصل کر لینے کی اجازت

دے کر مرد کے لیے اسے لینا حلال قرار دے دیا۔

اس صورت حال کے تحت زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کے لیے خلع یا طلاق واقع کر دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے منصوص طریقے سے یہ فرما دیا کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز واپس لینا شوہر کے لیے حلال نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کوئی چیز اسے واپس کر دے۔

اس لیے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شوہر کی طرف سے خلع کے معاملے میں تکوین کے بغیر حکمین کو خلع کرادینے کا اختیار ہے۔ وہ نص کتاب کی مخالفت کر رہے ہیں۔
ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) آیت میں ہر شخص کو دوسرے کا مال کھانے کی ممانعت کر دی گئی، الا یہ کہ دوسرا بھی اس کے لیے رضامند ہو جائے۔

نیز ارشاد باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْنُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرما دیا کہ حاکم اور غیر حاکم دونوں اس حکم میں یکساں ہیں کہ کوئی شخص کسی کا مال لے کر کسی دوسرے کو دے دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مِّنْكُمْ إِلَّا بِطَبِيعَةٍ مِنْ نَفْسِهِ، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کچھ دے دے) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (مَنْ قَضَيْتَ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ بَشْتًا فَمَا مَاتَ قَطْعَ لَهُ قَطْعُهُ مِنَ الْمَتَارِ) جس شخص کو میں اپنے فیصلے کے ذریعے اس کے بھائی کا کوئی حق دے دوں گا تو گویا میں جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کھا کر اس کے حوالے کر دوں گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حاکم کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بیوی کے مال کا کوئی حصہ اس سے لے کر شوہر کے حوالے کر دے، نیز اسے یہ اختیار بھی نہیں کہ شوہر کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر اور اس کی رضامندی سے بالابالابہ بیوی پر طلاق واقع کر دے۔

یہ کتاب و سنت اور اجماع امت کا حکم ہے جس کے رو سے حاکم کے لیے درج بالا حقوق کے علاوہ دوسرے حقوق کو ساقط کر دینا اور انہیں کسی اور کی طرف منتقل کر دینا بھی جائز نہیں ہے، الا یہ کہ حق والا بھی اس پر رضامند ہو جائے۔

اب ذرا حکمین کی حیثیت ملاحظہ کیجیے انہیں تو صرف زوجین کے درمیان صلح کرانے

اور ان میں سے جو ظلم کر رہا ہو اس کی نشاندہی کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے جیسا کہ سعید نے قتادہ سے قول باری (وَرِائِ خِفَتُمْ شِقَاقَ بَنِيهِمَا) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ حکمین کا تقرر صرف صلح کرانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔

اگر انہیں اس میں ناکامی ہو جائے تو وہ ان میں سے جو ظالم ہو گا اس کی اور اس کے ظلم کی نشان دہی کر دیں گے۔ ان کے ہاتھوں میں زوجین کی علیحدگی نہیں ہوتی اور نہ ہی انہیں اس کا اختیار ہوتا ہے۔ عطا مرین ابی رباح سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے ضمن میں یہ دلالت موجود ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان علیحدگی کر دینے کا اختیار نہیں ہے، یہ دلالت آیت کے ان الفاظ رِائِ شِقَاقِ بَنِيهِمَا سے ظاہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اگر حکمین زوجین کے درمیان علیحدگی کرنا چاہیں، حکمین تو صرف اس لیے ہوتے ہیں کہ زوجین میں سے جس کی طرف سے ظلم ہو رہا ہو اسے سمجھائیں اور اس کی سرزنش کریں نیز حاکم کو اس کی اطلاع دیں تاکہ وہ اسے ظلم سے روک دے۔ اگر شوہر ظلم کر رہا ہو تو اس کی سرزنش کرتے ہوئے یہ تلقین کریں کہ تمھارے لیے اپنی بیوی کو اس نیت سے ایذا دینا حلال نہیں ہے کہ وہ خلع کر لے، اگر ظلم بیوی کی طرف سے ہو رہا ہو تو اس سے یہ کہیں ”اب تمھارے لیے فدیہ یعنی خلع کر لینا حلال ہے“ حکمین کے سامنے عورت کی سرکشی اور نفرت کے ظہور کی بنا پر شوہر کو اپنی بیوی سے خود خلع کی رقم وصول کرنے کے سلسلے میں معذور سمجھا جائے گا۔ جب زوجین میں ہر ایک کو اس کے متعلقہ حکم یعنی تفریق اور خلع کی سمت موڑ دیا جائے گا تو اس پوری کارروائی میں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکلاء جیسی ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اب ان کے لیے جائز ہو گا کہ اگر بہتر سمجھیں تو خلع کر دیں اور اگر انہیں زوجین کے درمیان رشتہ ازدواج باقی رکھنے میں بھلائی نظر آئے تو صلح کر دیں۔ اس طرح حکمین ایک حالت میں گواہوں کا کردار ادا کرتے ہیں اور ایک حالت میں صلح کنندگان، پھر ایک حالت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والوں کا اور اگر انہیں زوجین میں علیحدگی کرانے اور رشتہ زوجیت باقی رکھنے کا کام سپرد کر دیا گیا ہو تو یہ ان کے وکیلوں کا کردار ادا کرتے ہیں۔ رہ گیا یہ قول کہ حکمین زوجین کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر ان کے درمیان خلع کر سکتے اور انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر سکتے ہیں یہ تو ایک زبردستی کی بات ہے جو کتاب و سنت سے خارج ہے۔ واللہ اعلم۔

سلطان اور حاکم سے بالابالا خلع کرا لینا

امام ابوحنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلطان کے بغیر خلع جائز ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

حسن اور ابن سیرین کا قول ہے کہ خلع صرف سلطان کے پاس جا کر ہو سکتا ہے سلطان کے بغیر خلع کے وقوع پر قول باری (خَانَ طَبَعٍ كَلِمَةٍ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لِنَفْسٍ فَطَوْرُهُ هَذِهِ تَمَوِيَّتُهَا وَدَلَالَتُهَا كَرْتَا هِيَ كَيُونَكُمَا اس کا ظاہر عورت سے خلع کے طور پر یا کسی اور وجہ سے مال لینے کے جواز کا متقنی ہے نیز قول باری ہے (خَلَا جُنَاحُ عَلَيْهِمَا فَمَا افْسَدَتْ بِهِ) اس میں سلطان کے پاس جا کر فدیہ دینے کی شرط نہیں ہے نیز جس طرح عقد نکاح اور دوسرے تمام عقود سلطان کے پاس جا کر اور اس کے پاس گئے بغیر جائز ہو جاتے ہیں اسی طرح خلع بھی جائز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان عقود کی اصولی طور پر یہ خصوصیت نہیں کہ ان کا انعقاد سلطان کے پاس جا کر ہوتا ہے۔

والدین کے ساتھ نیکی کرنا

قول باری ہے (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَالِمُ السُّرُوسِ) (آل عمران: ۱۰۱)۔
 کر دیا اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو۔
 اللہ تعالیٰ نے والدین کے ساتھ نیکی کے لزوم کو اپنی عبادت اور وحدانیت کے ساتھ تعلق
 کر دیا اور اس کا اسی طرح حکم دیا جس طرح ان دونوں کا حکم دیا، نیز اپنے قول (إِنَّ الشُّكُوفَ
 وَلِوَالِدَيْكَ، بِيَكُمِ الشُّكْرُ) اور اپنے والدین کا میں ان دونوں کا شکر ادا کرنے کے حکم کو رب
 کا شکر ادا کرنے کے حکم کے ساتھ متصل کر دیا۔

والدین کے حقوق کی عظمت اور ان کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کے وجوب پر یہی دلائل
 کافی ہے نیز فرمایا (وَلَا تَقُولُوا لِمَا كُنَّا لَا نَنْفَعُهُمْ شَيْئًا وَلَا نَضُرُّهُمْ) (آل عمران: ۱۷۰)۔
 نہ کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو اور ان سے ہمیشہ نرم لہجے میں گفتگو کرو۔

نیز فرمایا (وَمِمَّنْ آمَنَّا الْإِنْسَانُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ
 نیکی کی وصیت کی)۔

کافر والدین کے متعلق ارشاد ہوا (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا كُنْتَ لَكَ بِمَنْعٍ
 فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُكُمْ فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفٌ) اور اگر تمہیں یہ دونوں اس بات پر مجبور کریں
 کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کے بارے میں تمہیں کوئی علم نہیں تو ان دونوں
 کی نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہو۔

عبداللہ بن انیس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اللَّهُ
 أَكْبَرُ الْأَشْيَاءِ بِاللَّهِ وَعَفْوُ الْوَالِدَيْنِ وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ وَالْمَذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِلَا عِلْمٍ
 أَحَدٍ وَانْكَانَ عَلَىٰ مِثْلِ جَبَاحِ الْبَعُوضَةِ الْإِكَانَتِ وَكَلَّمَتْهُ قَلْبُهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ)۔

اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور جھوٹی قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑھ کر ہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان ہے۔ جب کوئی شخص کسی چیز کی قسم کھاتا ہے خواہ وہ چیز چھر کے برابر کیوں نہ ہو تو اس کے دل میں ایک دھبہ پڑ جاتا ہے جو قیامت تک باقی رہنا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ معروف میں والدین کی اطاعت واجب ہے اللہ کی معصیت میں نہیں۔ اس لیے کہ خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جاتی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں سعید بن منصور نے، انہیں عبد اللہ بن وہب نے، انہیں عمرو بن الحارث نے، انہیں ابو السمعہ دراج نے ابو الہیثم سے، انہوں نے حضرت ابو سعید خدری سے کہ عین کا ایک شخص ہجرت کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آگیا۔

آپ نے اس سے دریافت کیا کہ عین میں تمہارا کوئی رشتہ دار ہے؟ اس نے جواب میں عرض کیا کہ میرے والدین ہیں۔ آپ نے پوچھا ”انہوں نے تمہیں یہاں آنے کی اجازت دے دی تھی؟“ اس نے نفی میں جواب دیا، آپ نے فرمایا: ”والپس جاؤ اور ان سے اجازت طلب کرو اگر وہ اجازت دے دیں تو پھر جہاد پر جاؤ ورنہ ان کے ساتھ نیکی کرتے رہو۔“

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانا جائز نہیں ہے۔ جبکہ دشمنوں کے خلاف جہاد کرنے والوں کی موجودگی میں اسے جہاد پر نکلنے کی ضرورت نہ ہو۔ تجارت یا کسی اور غرض سے سفر جس میں قتال کی صورت پیش نہ آتی ہو اگر والدین کی اجازت کے بغیر کر لیا جائے تو ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عینی کو والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانے سے منع فرما دیا تھا۔ جبکہ اس فرض کو اس کے سوا دوسرے لوگ ادا کر رہے تھے۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ جہاد پر جانے کی صورت میں ممکن تھا کہ وہ شہید ہو جاتا اور اس کے والدین کو اس کا صدمہ برداشت کرنا پڑتا۔ لیکن تجارت اور جائز قسم کے کاموں کی غرض سے سفر جس میں قتل وغیرہ کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ والدین عام طور سے اس سے نہیں روکتے اس لیے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

والدین کے حقوق کی عظمت کی اللہ تعالیٰ نے جو تاکید کی ہے اس کی بنا پر ہمارے اصحاب

کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کا کافر باپ مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہو تو وہ اپنے ہاتھ سے قتل کرنے سے گریز کرے کیونکہ فرمان الہی ہے (وَلَا تَقْتُلْ لَهُمَ أُفًّا) نیز قول باری ہے (وَأَنْ جَاهِدُوا عَلَىٰ أَنْ تَضُرُّوهُم بِمَا كَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے ساتھ اس حالت میں بھی بھلے طریقے سے پیش آنے کا حکم دیا جبکہ وہ کفر پر اس کے خلاف برسرِ پیکار ہوں۔ معروف میں یہ بات بھی داخل ہے کہ بیٹا ان کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائے اور نہ ہی انہیں قتل کرے، ہاں اگر اس پر مجبور ہو جائے تو الگ بات ہے۔

مثلاً بیٹے کو یہ خطرہ پیدا ہو جائے کہ اگر وہ کافر باپ کو قتل نہیں کرے گا تو خود اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے گا اس صورت میں اسے قتل کر دینا جائز ہو گا کیونکہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گویا وہ خود اپنی ذات کے قتل کا بایں صورت مرتکب ٹھہرے گا کہ اس نے دوسرے کو اپنے اوپر قابو پانے کا موقع فراہم کیا۔ جبکہ اسے اس کام سے اچھی طرح روکا گیا ہے جس طرح اپنے ہاتھوں اپنی جان لینے سے روکا گیا ہے۔

اس بنا پر اپنے کافر باپ کو ایسے موقع پر قتل کر دینا جائز ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حنظلہ بن ابی عامرؓ راہب کو اپنے باپ کے قتل سے روک دیا تھا۔ ان کا باپ مشرک تھا۔

ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کے کافر ماں باپ مرنے لگیں تو وہ انہیں غسل دے گا، ان کی رتھی کے ساتھ جائے گا اور تدفین میں شریک ہو گا۔ کیونکہ یہ بات بھلے طریقے سے پیش آنے کے مفہوم میں شامل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت میں حکم دیا ہے اگر یہ پوچھا جائے کہ قول باری (وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِحْسَانًا) کے کیا معنی ہیں اور اس فقرے میں کون سا فعل پوشیدہ ہے تو یہ کہا جائے گا یہ احتمال ہے اس کا مفہوم یہ ہو "استوصوا بِأَكْوَالِدِينِ احْسَانًا" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت قبول کرو) اور یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں "احسنوا بأکوالدین احساناً" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

قول باری ہے (وَيَذِی الْقُرْبٰی) اور قرابت داروں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے قرابت داروں کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک کا اسی نہج پر حکم دیا ہے جس کا ذکر سورت کی ابتدا میں اپنے قول (وَالْأَحْکَام) کے ذریعے کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث کی ابتدا میں اپنی واحدانیت اور عبادت کے ذکر سے کی۔ کیونکہ توحید کا عقیدہ وہ اصل اور بنیاد ہے جس پر تمام آسمانی شریعتوں اور نبیوں کی عمارت کھڑی ہے اور جس کے حصول کی بنا پر مصالح دین تک رسائی ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کا ذکر فرمایا جو والدین کی نسبت سے اولاد پر واجب ہیں یعنی ان کے ساتھ حسن سلوک، ان کے حقوق کی ادائیگی اور ان کی تعظیم و تکریم۔ پھر اس پر وہی کا ذکر فرمایا جو رشتہ دار بھی ہو اس سے مراد ایک مسلمان کا وہ مسلمان رشتہ دار ہے جسے رشتہ داری کی بنا پر حق حاصل ہے اور اسلام نے بھی اس سے موالات اور اس کی نصرت واجب کر دی ہے پھر اجنبی ہمسایہ کا ذکر کیا اس سے مراد کسی کا وہ ہمسایہ ہے جو نسب کے لحاظ سے اس سے دور ہو لیکن مسلمان ہو۔ اس میں ہمسائیگی کے حق اور ان حقوق کا اجتماع ہو جائے گا جو اسلام نے اس کے لیے ربط ملت اور رشتہ مذہب کی بنا پر واجب کر دیے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ رشتہ دار پر وہی سے مراد وہ شخص ہے جو نسب کے لحاظ سے قریب ہو۔

تین طرح کے ہمسائے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجيران ثلاثة فجار له ثلاثة حقوق حق الجوار، حق القوابية وحق الاسلام ودار له حقان حق الجوار وحق الاسلام ودار له حق الجوار المشرك من اهل الكتاب۔

پڑوسی تین قسم کے ہوتے ہیں۔

- (۱) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے تین حقوق ہیں: حق ہمسائیگی، حق قرابت اور حق اسلام۔
- (۲) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے دو حقوق ہیں: حق ہمسائیگی اور حق اسلام۔
- (۳) ایک ہمسایہ وہ ہے جسے صرف حق ہمسائیگی حاصل ہے۔ یہ وہ ہمسایہ ہے جو اہل کتاب میں سے ہو اور مشرک ہو۔

قول باری ہے (وَالصَّاحِبُ بِالْجَنَبِ، اور پہلو کے ساتھ) اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، سدی اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد سفر میں ساتھ ہو جانے والا شخص ہے۔

حضرت ابن مسعود، ابراہیم نخعی، اور ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے کہ اس سے مراد یوی ہے حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی سے خیر و بھلائی کی آس لگا کر اس کے در پر آکر پڑ رہے۔
ایک قول کے مطابق اس سے مراد ہمسایہ ہے خواہ نسب کے لحاظ سے قریب ہو یا بعید بشرطیکہ مومن ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے تو اسے ان سب پر محمول کرنا واجب ہے اور دلالت کے بغیر کسی خاص معنی کے ساتھ اسے مخصوص کر دینا درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما زالی جوبیل یوحیننی بالجار حتی ظننت انہ سیورثہ، مجھے جوبیل ہمسایہ کے متعلق اتنی وصیت کرتے رہے کہ میں یہ سوچنے پر مجبور ہو گیا کہ اب وہ اسے میرا وارث بھی بنا دیں گے)

سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انہوں نے ابو شریح الخزاعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مَنْ كَانَ يَوْمَنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يَوْمَنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يَوْمَنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ خَيْرًا وَلْيَبْصُرْ)

جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ وہ اپنے پڑوسی کا احترام کرے اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے۔ اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ بھلی بات کرے یا پھر خاموش رہے۔ عبید اللہ الوضائی نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (مَا أَمِنَ مِنْ أَمَلِي شُبَّعَانِ وَأَمَلِي جَارُكَ جَانِعًا، وہ شخص ایمان والا نہیں جو خود تو شکم سیر ہو اور اس کا ہمسایہ بھوکا رہ جائے)۔

عمر بن ہارون انصاری نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مَنْ اشْرَاطَ السَّاعَةِ سَوَاءَ الْجَوَارِدَةِ طَبِيعَةِ الْأَحَامِرِ وَتَعْطِيلِ الْجِهَادِ)

قیامت کی نشانیوں میں سے چہرہ یہ ہیں کہ ہمسائے کے ساتھ برائی کی جائے، رشتہ داروں

سے قطع تعلقی کی جائے اور جہاد کو معطل کر دیا جائے۔

زمانہ سجاہلیت میں عرب کے لوگ پڑوسی کی عظمت کو تسلیم کرتے تھے اور اس کی حفاظت و حمایت میں پوری سرگرمی دکھاتے تھے نیز جو حقوق رشتہ داری کے سلسلے میں تسلیم کیے جاتے تھے پڑوس اور ہمسائیگی کی بنیاد پر ان ہی حقوق کی پاسداری کی جاتی تھی۔ زہیر کا شعر ہے۔

س جاد البیت والرجل المنادی امام الحی عقدہما سواء
ہمسایہ اور قبیلے کی مجلس میں ساٹھ رہنے والا شخص قبیلے کے سامنے ان دونوں کے ساتھ
تعلق میں یکسانیت ہوتی ہے۔

الرجل المنادی سے وہ شخص مراد ہے جو قبیلے کی مجلس میں ساتھ رہنے والا بعض اہل علم کا قول ہے کہ صاحب بالجذب سے مراد وہ پڑوسی ہے جس کے گھر کے ساتھ اس کا گھر ملا ہو تو اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اس کا اس لیے ذکر فرمایا تاکہ اس پڑوسی پر اس کے حق کی فوقیت کی تاکید ہو جائے جس کا گھر متصل نہ ہو۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عمر و محمد بن عثمان قرشی نے، انہیں اسماعیل بن مسلم نے، انہیں عبد السلام بن حرب نے ابو خالد الدالابی سے، انہوں نے ابو العلاء اردی سے، انہوں نے حمید بن عبد الرحمن حمیری سے انہوں نے ایک صحابی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (إذا اجتمع الداعیان فاجب اقربہما یا باخان اقربہما یا باخربہما جواراً واذا سبق احدہما فایداً بالذی سبق۔ اگر تمہیں دو شخصوں کی طرف سے بیک دعوت طعام ملے تو اس کے ہاں چلے جاؤ جس کا دروازہ تمہارے گھر سے زیادہ قریب ہو کیونکہ ایسا شخص زیادہ قریبی ہمسایہ ہوتا ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک کی دعوت تمہیں پہلے پہنچ جائے تو پھر تم اس کی دعوت کو قبول کر لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اپنے گھر سے چالیس گھروں تک پڑوس کا دائرہ ہوتا ہے۔ ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن شذیب معمری نے، انہیں محمد بن مصفی نے، انہیں یوسف بن السفر نے اوزاعی سے، انہوں نے یونس سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے فرمایا کہ مجھے عبد الرحمن بن کعب بن مالک نے اپنے والد سے یہ روایت بیان کی ہے۔

کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر کہنے لگا کہ میں فلاں قبیلے کے محلے

ہیں اگر ٹھہرا ہوں تو کیا اب وہ شخص جس کا میرے ساتھ سلوک سب سے بڑھ کر ہوگا وہی میرا سب سے قریبی پڑوسی ہوگا؟۔

آپ نے سن کر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو بلوایا اور انہیں حکم دیا کہ مسجد نبوی کے دروازے پر جا کر تین دفعہ یہ اعلان کر دیں کہ چالیس گھروں تک پڑوس ہوتا ہے۔ اور وہ شخص بہنت میں داخل نہیں ہو سکتا جس کا پڑوسی اس کی شہادتوں سے خائف رہتا ہو۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا: ”ابو بکرؓ چالیس گھر کس طرح“ انہوں نے جواب میں فرمایا: ”اس طرف چالیس گھر اور اس طرف چالیس گھر“ اللہ تعالیٰ نے ایک شہر میں اکٹھی رہائش کو بھی پڑوس کا نام دیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (لَئِنْ كُنتُمْ تَحِبُّونَ الْإِيمَانَ فَيَكُنْ لَهُمْ مَوَدَّةٌ مِنْكُمْ فَكُلُوا مِنْهُم مِمَّا رَزَقَ اللَّهُ مِنْكُمْ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَهُمْ سَبِيلًا) (حُرَّتِ ابْنُ كَيْفَ كُنْتُمْ تَحِبُّونَ الْإِيمَانَ فَيَكُنْ لَهُمْ مَوَدَّةٌ مِنْكُمْ فَكُلُوا مِنْهُم مِمَّا رَزَقَ اللَّهُ مِنْكُمْ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَهُمْ سَبِيلًا)۔

اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئے جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں انواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے پھر یہ لوگ آپ کے پاس مدینہ میں بس قدرے قلیل رہنے پائیں گے) آیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ان لوگوں کے اجتماع کو پڑوس کا نام دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں جس حسن سلوک کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ان میں سے جو مفلس ہوا اور بھوک اور تنگ کی بنا پر اسے شدید ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اس کی خبر گیری کرے اور حتی الامکان اس کی ضرورتیں پوری کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حسن معاشرت کا اظہار کرے اور ایذا رسانی سے باز رہے اور اس پر ظلم کرنے والے کے خلاف اس کا پورا پورا دفاع کرے نیز حسن اخلاق اور حسن سلوک کا بھی مظاہرہ کرے جو حسن معاشرت کے ضمن میں آتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے پڑوس کی بنا پر جو حقوق واجب کیے ہیں ان میں سے ایک حق شفعہ بھی ہے جو اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے پہلو میں واقع مکان فروخت کر دیا گیا ہو۔ واللہ الموفق۔

شفعہ بالجوار میں اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ فروخت شدہ چیز میں شریک مبیع تک، جانے والے راستے میں شریک سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر مبیع تک جانے والے راستے میں شریک ساتھ والے پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر اس پڑوسی کا نمبر آتا ہے جو ان پڑوسیوں کے بعد آتا ہے۔

ابن شبرمہ، ثوری، اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی چیز میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جو کچھ لوگوں میں مشترک ہو اور ان کے حصے متعین نہ ہوں اس کنویں میں بھی کوئی شفعہ نہیں ہوتا جس کے ساتھ خالی زمین نہ ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہو سکتی ہو۔ سلف کی ایک جماعت سے پڑوسی کے لیے شفعہ کے وجوب کی روایت منقول حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے اور ابوبکر بن ابی حفص بن عمر سے مروی ہے کہ ناضی شریح نے کہا: ”مجھے حضرت عمرؓ نے تحریری حکم بھیجا تھا کہ میں شفعہ بالجوار یعنی پڑوس کی بنا پر شفعہ کا فیصلہ کروں“ عاصم نے شعبی سے اور انہوں نے شریح سے روایت کی ہے کہ شریک (مال کے اندر شراکت رکھنے والا) خلیط (مال کے حقوق میں شریک) سے بڑھ کر حق دار ہے اور خلیط پڑوسی سے بڑھ کر اور پڑوسی باقی ماندہ تمام لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔

ابو ب نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”کہا جاتا تھا کہ شریک خلیط سے بڑھ کر اور خلیط باقی ماندہ لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے“

ابراہیم بنی کا قول ہے کہ اگر شریک موجود نہ ہو تو پڑوسی کو سب سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہوگا۔ طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ ابراہیم بن میسرہ کا کہنا ہے کہ میں حضرت عمر بن عبد العزیز نے تحریر کیا تھا کہ جب کسی مکان یا جگہ کا حدود اربعہ متعین کر دیا جائے تو پھر حق شفعہ باقی نہیں رہتا۔

طاؤس کا قول ہے کہ پڑوسی زیادہ حق دار ہوتا ہے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے وجہ پر دلالت کرنے والی وہ روایت ہے جس کے راوی حسین المعلم ہیں، انہوں نے عمرو بن شعیب سے اس کی روایت کی، انہوں نے عمرو بن الشریب سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ایک زمین ہے جس میں پڑوسی کے سوا اور کوئی شریک نہیں ہے آپ نے فرمایا: ”پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر دوسروں کے مقابلے اس کا زیادہ حق دار ہے جب تک وہ قرب باقی رہے“ سفیان نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے عمرو بن شریب سے، انہوں نے حضرت ابو رافعؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجار احق بسقبة، پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہے)

امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہمیں عبد الکریم نے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے اور انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سعدؓ نے اپنا ایک گھر مجھے خریدنے کی پیش کش کی اور کہا کہ مجھے اس کی قیمت اس سے زیادہ مل رہی ہے جو تم دو گے لیکن تم اس کی خریداری کے زیادہ حق دار ہو کیونکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرمانے ہوئے سنا ہے کہ (الجار احق بسقبة) ابو الزبیر نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنا پر حق شفعہ کا فیصلہ دیا تھا۔ عبد المالك بن ابی سلیمان نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبة يستظرمه وان كان غائباً اذا كان طويقها داخل) پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہوتا ہے اس کے جواب کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ غائب کیوں نہ ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہوا ابن ابی لیلیٰ نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبة ما كان) قتادہ نے حسن سے اور انہوں نے حضرت سمرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جار الدار احق بشقعة الجار، گھر کے ساتھ والا پڑوسی شفعہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (جار الدار احق بالدار، گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) سفیان نے منصور سے، انہوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حکم نے کہا ”مجھے ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس نے حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو یہ فرمانے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنیاد پر حق شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا۔ یونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ بالجوار کا فیصلہ دیا

تھا۔ یہ پوری جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت پر متفق ہے اور ہمیں کسی بھی شخص کے بارے میں علم نہیں جس نے ان روایات کو رد کر دیا ہو جبکہ یہ روایات امت میں شائع و ذائع تھیں اور ان کی کثرت کی بنا پر اصطلاحی طور پر حد استفاضہ کو پہنچی ہوئی تھیں۔ اب جو شخص بھی انہیں تسلیم کرنے سے گریز کرے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ ایک سنت کا تارک قرار پائے گا۔

جن لوگوں نے حق شفعہ کا انکار کیا ہے ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی ابو عاصم النبیل ہیں۔ انہوں نے امام مالک سے اس کی روایت کی ہے، امام مالک نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا جو تقسیم نہ ہوئی ہو جب حدود مقرر ہو جائیں تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس طرح ابو قنبلہ المدنی اور عبد الملک بن عبد العزیز الماحشون نے امام مالک سے روایت کی ہے۔ اس حدیث کو اگرچہ ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ سے موصول روایت کی ہے۔ لیکن اصل میں یہ سعید بن المسیب سے منقطع عامروی ہے۔ اسے معن، وکیع، القعنبی اور ابن وہب سب نے امام مالک سے، انہوں نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کی کتاب ”الموطا“ میں یہ روایت اس طرح مندرج ہے۔ اگر اس روایت کا موصول عامروی ہو جاتا بھی ثابت ہو جاتا تو بھی اسے ان روایات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا جنہیں تقریباً دس صحابہ کرام نے شفعہ کے وجوب کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

کیونکہ یہ روایات اصطلاحی طور پر متواتر و مستفیض روایت کے درجے کو پہنچ گئی ہیں اس لیے اخبار احاد کے ذریعے ان کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ اخبار احاد کئی وجوہ سے ثابت ہو جاتے جس کی بنا پر ان کے ذریعے ان روایات کا معارضہ جاتا تو جتنا جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو بھی ان اخبار احاد میں ایسی بات نہ ہوتی جو پڑوس کے لیے حق شفعہ کے ایجاب کی روایات کی نفی کر دیتی کیونکہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ یہی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی بھر جب حدود و ارجح

متعین ہو جائے تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے اس قول پر کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی“ شریک کے لیے حق شفعہ کے ایجاب پر عمل کرنے میں سب کا اتفاق ہے تاہم اس کے باوجود اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ایک خاص فیصلے کی حکایت ہے اس کے لفظ میں عموم نہیں اور نہ ہی اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قول یا فرمان کی نقل ہے۔

رہ گیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول کہ ”جب حدود متعین ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں ہوتا“ تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ راوی کا کلام ہو کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا یا آپ نے اس کا فیصلہ صادر کیا تھا۔

جب کسی روایت کے متعلق یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی بات ہے یا یہ راوی کا اپنا قول ہے جسے اس نے اصل حدیث میں داخل کر دیا تھا جس کی روایات میں ہمیں بہت سی مثالیں ملتی ہیں تو ایسی صورت میں ہمارے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔

کیونکہ یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ شک اور احتمال کی بنیاد پر ایک بات کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دے۔ یہ وہ وجہ ہے جس کی بنا پر اس روایت کے ذریعے ایجاب شفعہ کی روایات کا معارضہ نہیں کیا جاسکتا۔

حق شفعہ تسلیم نہ کرنے والوں کا استدلال اس روایت پر بھی ہے جو ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں حامد بن محمد المردوف نے، انہیں عبید اللہ بن عمر القواریری نے، انہیں عبد الوہاب بن زیاد نے، انہیں معمر نے زہری سے، انہوں نے ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں حق شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو ابھی تقسیم نہیں ہوئی تھی، لیکن جب ایک چیز یعنی مکان یا زمین وغیرہ کی حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیے جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔ اس روایت میں شفعہ بالجوار کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں وجوب شفعہ کی نفی کا اس صورت میں ذکر ہوا جب حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیے جائیں اس سے تو اس شخص کے لیے شفعہ کی نفی کا

اظہار ہوتا ہے جو ساتھ واسے پڑوسی کے سوا کوئی اور ہوتا ہے کیونکہ راستوں کی تبدیلی اس پڑوس کی نفی کرتی ہے جس میں گھر سے گھر ملا ہوا ہو اس لیے کہ ایسے دو پڑوسیوں کے درمیان آنے جانے کے لیے ایک اور راستہ ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس روایت کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں گے تو حدیث کے الفاظ حد و دار بعد کے قیام اور راستے کی تبدیلی پر شفعہ کی نفی کے مقتضی ہوں گے حدود کا قیام اور راستوں کی تبدیلی تقسیم کا دوسرا نام ہے گویا حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تقسیم میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تقسیم میں شفعہ نہیں ہوتا۔

پہلی حدیث بھی ان ہی معنوں پر محمول کی جائے گی نیز عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحار حق بسبقہ ينتظر به وان كان غائباً اذا كان طريقهما واحداً)۔

یہ دونوں روایتیں حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں اب یہ بات درست نہیں کہ ایک ہی صحابی سے مروی دو روایتوں کو ایک دوسری کے متعارض قرار دیا جائے جبکہ ان دونوں پر عمل پیرا ہونے کا امکان موجود ہو۔

ہمارے لیے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل پیرا ہونا ممکن ہے جو ہم نے ابھی بیان کیے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین ان دونوں کو ایک دوسری کی متعارض قرار دیتے ہیں اور ایک کو دوسری کی بنا پر ساقط کر دیتے ہیں۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ کسی سبب اور پس منظر کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ الفاظ ادا ہوئے ہوں لیکن راوی نے آپ کے الفاظ کو نقل کر دیئے اور سبب کا ذکر نہیں کیا۔

مثلاً یہ ممکن ہے کہ آپ کے پاس دو شخص اپنا جھگڑا لے کر آئے ہوں ان میں سے ایک پڑوسی ہو اور دوسرا شخص شریک ہو آپ نے شریک کے لیے شفعہ کا فیصلہ کر دیا ہو، پڑوسی کے لیے نہ کیا ہو اور یہ فرما دیا ہو کہ جب حد و متعین ہو جائیں گے تو پھر پڑوسی کے ہوتے ہوئے اس حصے دار کے لیے کوئی حق شفعہ نہیں ہوگا جس کا حصہ تقسیم ہو گیا ہوگا۔

جس طرح حضرت اسامہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا دبا الا في النسبة) صرف ادھار کے اندر سود ہوتا ہے۔ تمام فقہاء کے نزدیک یہ ایسا کلام ہے جس کے پس منظر میں کوئی سبب ہوتا ہے اور اس کا راوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول تو

نقل کر دیتا ہے لیکن سبب کا ذکر نہیں کرتا۔

درج بالا حدیث میں بات اس طرح ہوئی ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سونے اور چاندی کے دو مختلف نوع کی ایک دوسرے کے بدلے بیع کے متعلق سوال کیا گیا ہوگا تو آپ نے جواب میں فرمایا ہوگا کہ ”صرف ادھار کی صورت میں سود ہوگا جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے۔ حق شفعہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا بھی یہی مفہوم و محل ہے۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کریں اگر شفعہ بالجوار کے ایجاب اور اس کی نفی کی روایتیں یکساں قرار دی جائیں تو اس صورت میں ایجاب کی روایتیں نفی کی روایتوں کے مقابلے میں اولیٰ ہوں گی کیونکہ اصل کے لحاظ سے شفعہ کا اس وقت تک وجوب نہیں ہوا تھا جب تک شرع کے ذریعے اس کا ایجاب وارد نہیں ہوا۔ اس لیے شفعہ کی نفی کی روایت اپنے اصل پر وارد ہوئی ہے اور اس کے اثبات کی روایت اس کے بعد وارد ہوئی ہے اور شفعہ کے حکم کو اس کے اصل سے منتقل کر رہی ہے اس لیے یہ روایت اولیٰ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ پڑوسی سے شریک مراد ہو سکتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے گذشتہ سطور میں جن احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے اکثر حدیثیں اس ناویل کی نفی کرتی ہیں اس لیے کہ ان احادیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ گھر کا پڑوسی اس گھر کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوتا ہے اور شریک کو گھر کا پڑوسی نہیں کہا جاتا۔

حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث میں کہا گیا ہے کہ اس کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ کہیں چلا کیوں نہ گیا ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہو۔ بیع میں شریک کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا۔

نیز شریک کو پڑوسی نہیں کہا جاتا کیونکہ شراکت کی بنا پر اگر شریک پڑوسی کے نام سے پکارے جائے گا حق دار ہونا تو پھر کسی چیز میں ہر دو شریکوں کو پڑوسیوں کے نام سے پکارنا ضروری ہوتا۔ مثلاً ایک غلام یا ایک سواری کے جانور کے دو شریک۔ جب ان چیزوں میں شراکت کی بنا پر کوئی شریک پڑوسی کے اسم کا مستحق قرار پاتا ہے تو اس سے اس بات پر دلالت حاصل ہوتی ہے کہ شریک کو پڑوسی کا نام نہیں دیا جاتا۔

پڑوسی تو وہ ہوتا ہے جس کا حق اور حصہ شریک کے حق اور حصے سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے اور ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے بالکل متمیز ہوتی ہے۔ نیز شراکت کی بنا

پر شفعہ کا استحقاق اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ وہ تقسیم کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کے حصول کی مقتضی ہوتی ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ تقسیم کے وقت اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کے اندر شراکت کی بنا پر شفعہ کا استحقاق اس لیے ہوتا ہے کہ تقسیم کی صورت میں اس کے ساتھ پڑوس کا مفہوم متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ جس طرح حقیقی بھائی علاتی بھائی سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوتا ہے۔ اگرچہ باپ کی جہت سے بھائی ہونے کی بنا پر وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق ہو جاتا ہے اور حقیقی بھائی کی عدم موجودگی میں میراث کا مستحق ہوتا ہے۔

جبکہ یہ بات واضح ہے کہ ماں کی طرف سے قرابت کی صورت میں وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں باپ کی طرف سے قرابت نہیں ہوتی۔

تاہم یہ بات اس قرابت کے عصبہ قرار پانے کو مؤکد کر دیتی ہے جو باپ کی جہت سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح شریک شراکت کی بنا پر شفعہ کا اس لیے مستحق ہوتا ہے کہ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کے مفہوم کے حصول کا اس کے ساتھ تعلق ہو جاتا ہے اور شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر جو اسے حاصل ہوتی ہے پڑوسی سے اولیٰ قرار پاتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے میراث میں عصبہ کی مثال کے ذریعے اسے بیان کیا ہے اور جس سبب کی بنیاد پر اس کے ساتھ شفعہ کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ جواری یعنی پڑوس اور ہمسائیگی ہوتی ہے نیز وہ سبب جس کی بنا پر شراکت کی وجہ سے شفعہ واجب ہو جاتا ہے وہ ایک شریک کے وجود کی صورت میں دوسرے کا ہمیشہ تکلیف میں مبتلا رہنا ہے۔

یہی سبب پڑوس کی صورت میں بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی کے وجود کی صورت میں اس طرح تکلیف اٹھاتا ہے کہ دوسرا پڑوسی اپنے گھر کی چھت وغیرہ سے اسے جھانک سکتا ہے، اس کے معاملات سے آگاہ ہو سکتا ہے اور اس کے امور کو

اپنی نظروں میں رکھ سکتا ہے۔

اس لیے پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا وجوب ضروری ہو گیا کیونکہ اس کے اندر بھی وہی سبب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر شریک کے لیے شفعہ واجب ہوا تھا۔ لیکن اس سبب کا وجود اس پڑوسی میں نہیں پایا جاتا جس کا گھر گھر سے ملا ہوا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں اس پڑوسی اور پہلے پڑوسی کے گھروں کے درمیان گزرگاہ ہوگی جو اوپر سے اس کے گھر میں جھانکنے اور اس کے معاملات سے باخبر ہونے کی راہ میں حائل ہوگی۔

ابن السبیل ہمسافریا مہمان

قول باری ہے (وَابْنُ السَّبِيلِ، اور مسافر کے ساتھ) مجاہد اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ اس کے معنی مسافر کے ہیں۔ قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس کے معانی مہمان کے ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے معنی راستے والے کے ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے آبی پرندے کو ابن مساک کہا جاتا ہے۔ شاعر کا قول ہے

س دردت اعتسافاً والشریاء کانھا علی قسمة الداس ابن مساعر محلق

میں راستے کو جائے پہچانے بغیر اس پر چلتا رہا اور رات کے باعث شریا ستارہ یوں نظر آ رہا تھا گویا وہ سر کے اوپر چکر لگانے والا کوئی آبی پرندہ ہو۔

جن حضرات نے اس لفظ کو مہمان کے معنوں پر محمول کیا ہے ان کے لیے بھی اس کی گنجائش ہے کیونکہ مہمان بھی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جو مسافت طے کرنے والا اور قیام نہ کرنے والا ہوتا ہے۔ اس لیے سفر کرنے والے مسافر کے ساتھ مہمان کو تشبیہ دے کر اسے ابن السبیل کے نام سے موسوم کیا گیا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو سفر کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس زادراہ نہ ہو۔ یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ ایک شخص جب تک سفر کی راہ پر چل نہ لکے وہ نہ ابن سبیل کہلاتا ہے، نہ مسافر اور نہ ہی راستہ طے کرنے والا۔

قول باری ہے (وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، اور ان لوہڈی غلاموں کے ساتھ جو تمہارے قبضے میں ہوں یعنی ان کے ساتھ بھی حسن سلوک کرو جس کا حکم آیت کی ابتداء میں دیا گیا ہے۔ سلیمان التیمی نے قتادہ سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

عام طور پر مسلمانوں کو جس چیز کی نصیحت فرمایا کرتے تھے وہ نماز اور لونڈی غلاموں کے متعلق ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ حالت یہ تھی گویا یہی نصیحت آپ کے سینے میں جوش مار رہی ہے اور آپ کی زبان کبھی بند نہیں ہوتی تھی۔

حضرت ام سلمہؓ نے اس کی روایت کی ہے۔ اعمش نے طلحہ بن مصروف سے، انہوں نے ابو عمارہ سے اور انہوں نے عمرو بن شمر جبیلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الغنم بركة والابل عزلاهلها والخیل معقود فی نواصبها الخیر الی یوم القیمة والمملوک اخو فاحسن الیہ فان وجدته مغلوباً فاعنه۔

بھیر بکریاں برکت کا سبب ہیں، اونٹ مالک کے لیے باعث عز و افتخار ہیں گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کے لیے خیر و بھلائی رکھ دی گئی ہے۔ مملوک تمھارا بھائی ہے۔ اس لیے اس سے حسن سلوک کرو۔ اگر تم اسے کام کے بوجھ تلے دبا ہو یا دواؤ اس کا ہاتھ بٹاؤ) مرة الطیب نے حضرت ابو بکرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (لا یدخل الجنة سیئ الملکة، اپنی ملکیت میں آجانے والوں کے ساتھ برا سلوک کرنے والا جہنم میں نہیں جائے گا) یہ سن کر صحابہ کرام نے عرض کی: اللہ کے رسول! کیا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ یہ امت لونڈی غلاموں اور ماتحتوں کے لحاظ سے دوسری تمام امتوں سے بڑھ کر ہوگی؟ اس پر آپ نے فرمایا (یہی، فاکرموھو ککرامۃ اولادکودا طعموھم مما تاكلون، کیوں نہیں، اس لیے تم اپنے ماتحتوں اور لونڈی غلاموں کی اس طرح تکریم کرو جس طرح تم اپنی اولاد کی کرتے ہو اور انہیں بھی وہی کچھ کھلاؤ جو تم خود کھاتے ہو)۔

اعمش نے معرو بن سوبد سے روایت کی ہے کہ میرا ایک مرتبہ حضرت ابو ذرؓ کے پاس سے گذر رہا جب وہ ربذہ میں مقیم تھے میں نے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المملایک هو اخوانکود لکن اللہ خولکم ایساھو فاطعموھو مما تاكلون والبسوھم مما تلبسون، تمھارے مملوک یعنی غلام تمھارے بھائی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں تمھیں عطا کر دیا ہے اس لیے انہیں کھلاؤ اور پہناؤ جو تم خود کھاتے اور پہنتے ہو) بخل کی مذمت۔

قَوْلِ بَارِي سَيِّ (الَّذِينَ يَسْخَرُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ

شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء میں اس لفظ کی شمولیت کی بنا پر اس کے متعلق سمجھ گئے ہیں وہ واجب ثنی کوندینے اور روکنے کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ شریعت میں اس لفظ کا اطلاق صرف اس بھرت سے درست ہے کہ اس کے مرتکب نے اپنا ہاتھ روک کر اور واجب ہونے والی چیز نہ دے کر بہت بڑا گناہ کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس وعید کا ان لوگوں پر اطلاق کیا جو اللہ کے اس حق کی ادائیگی میں کنجوسی سے کام لیتے ہیں جو اس نے ان کے مال میں واجب کر دیا ہے۔ قول باری (وَيَكْفُرُونَ مَا آتَاهُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حجابہ اور سدی سے مروی ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی کیونکہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق میں بخل کیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جن نشانیوں اور خصوصیات کا انہیں علم دیا گیا تھا اسے وہ چھپا گئے تھے۔

ایک قول ہے کہ آیت کے مصداق وہ لوگ ہیں جن کے اندر یہ صفت پائی جاتی ہو اور وہ لوگ بھی اس کے مصداق ہیں جو اللہ کی نعمتوں کو چھپا جائیں اور ان کا انکار کریں۔ یہ چیز اللہ کے سامنے کفر کرنے کے مترادف ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انعامات کا اعتراف واجب ہے اور ان کا جھٹلانا والا کافر ہے۔ کفر کے اصل معنی اللہ تعالیٰ کے انعامات پر پردہ ڈالنے، انہیں چھپا جانے اور جھٹلانا

کے ہیں یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے لیے اس پر ہونے والے انعامات ربانی کو بیان کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس میں فخر کا پہلو نہ ہو بلکہ منعم کی نعمت کے اعتراف اور اس کے شکر کا پہلو ہو۔

یہ بات اس قولِ باری کی طرح ہے (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ، اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اناسید ولد آدم ولا فخر ولا فخر) میں اولادِ آدم کا سردار ہوں لیکن میں اس پر فخر نہیں کرتا، اور میں عربوں میں سب سے بڑھ کر فصیح ہوں لیکن اس پر فخر نہیں کرتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر آپ پر ہونے والے انعامات ربانی کی خبر دی اور یہ واضح فرمادیا کہ آپ ان انعامات کا ذکر اظہارِ فخر کے طور پر نہیں کر رہے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے (لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى، کسی بندے کے لیے مناسب نہیں ہے یہ کہنا کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ حضرت یونس بن متی علیہ السلام سے بہتر تھے لیکن آپ نے اظہارِ فخر کے طور پر ایسا کہنے سے منع فرمادیا۔

قولِ باری ہے (فَلَا تُرْكُوا أَنْفُسَكُمْ هَؤُلَاءِ عَمَّكُمْ مِنْ النَّاسِ، تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، تقویٰ والوں کو وہی خوب جانتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کسی کی تعریف کرتے ہوئے سنا، آپ نے فرمایا (لَوْ سَمِعْتُكَ تَقَطَّعْتَ ظَهْرِي، اگر وہ شخص تمہاری بات سن لیتا تو تم ان تعریفی الفاظ کے بوجھ سے اس کی پشت توڑ کر رکھ دیتے۔

حضرت منقذؒ نے ایک شخص کو حضرت عثمانؓ کے منہ پر ان کی تعریفیں کرتے ہوئے سنا تو فوراً مٹی لے کر اس کے منہ پر دے ماری اور فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”جب تم تعریفوں کے پل باندھنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی ڈالو“ یہ بھی روایت ہے کہ ”آپس میں ایک دوسرے کی مدح سرائی سے پرہیز کر دو کیونکہ یہ بات ذبح کر دینے کے مترادف ہے“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خود ستائی کی یہ تمام روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ اظہارِ فخر کے طور پر کی جائیں۔ لیکن اگر اللہ کے انعامات کا ذکر تحدیثِ نعمت کے طور پر کوئی شخص کرے یا اس کے سامنے کوئی دوسرا شخص ان کا تذکرہ کرے تو خدا کی ذات سے یہی امید ہے۔ کہ اس سے نقصان نہیں ہوگا تاہم انسان کے قلب کے لیے سب سے بڑھ کر مفید بات یہی

ہے کہ وہ لوگوں کی زبان سے اپنی تعریفیں سن کر دھوکے میں نہ پڑ جائے اور نہ ہی ان تعریفوں کو کوئی اہمیت ہی دے۔

سخاوت میں ریاکاری کی مذمت۔

قولِ باری ہے (وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ يَكُونُ كَالْمُنِّونِ بِاللّٰهِ ۚ وَلَا يُؤْمِرُ الْآخِرُۙ) اور وہ لوگ بھی اللہ کو ناپسند ہیں جو اپنے مال محض لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور درحقیقت نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ روزِ آخر پر۔

آیت کا مفہوم — واللہ اعلم — یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جو خود بخوبی کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے ہیں نیز ان لوگوں کے لیے جو اپنے مال مخصوص لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں، ذلت آمیز عذاب تیار کر رکھا ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ بندہ جو کام بھی اللہ کی خاطر نہیں کرتا اس میں عباد کا پہلو نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کام پر ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اس لیے کہ بندہ جو کام بھی دکھلاوے کی خاطر کرتا ہے اس میں اس کا ارادہ دنیاوی معاوضہ حاصل کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کام پر خوبصورت الفاظ ہیں اس کا تذکرہ کیا جائے۔ تعریفوں کے ڈونگرے برسائے جائیں وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح یہ بات اس قاعدے کے لیے اصل اور بنیاد بن گئی کہ ہر وہ کام جس میں دنیاوی معاوضہ مد نظر ہو وہ قربت یعنی عبادت نہیں کہلا سکتا۔ مثلاً حج کرنے یا نماز کے لیے کسی کو اجرت پر لینا، اس طرح تمام عبادات کا حکم ہے کہ جب عبادت کرنے والا کسی معاوضے کا مستحق قرار دیا جائے گا تو وہ عبادت تقرب الہی کے دائرے سے خارج ہو جائے گی۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان افعال کی ادائیگی کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ انہیں تقرب الہی اور اس کی رضا جوئی کی خاطر ادا کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ عبادات پر کسی معاوضے اور اجرت کا استحقاق جائز نہیں اور ان کے لیے مزدوری کے طور پر کسی کو مقرر کرنا باطل ہے۔

قولِ باری ہے (وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ كُودًا لِّلّٰهِ ۚ وَاللّٰهُ يَكْفِي سُبُوۡلَ الْآخِرِۙ) وَاللّٰهُ يَكْفِي سُبُوۡلَ الْآخِرِۙ وَاللّٰهُ يَكْفِي سُبُوۡلَ الْآخِرِۙ

اس میں سے خرچ کرتے۔

یہ آیت فرقہ جبر یہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر یہ لوگ اللہ پر ایمان لانے اور اپنا مال اس کی راہ میں خرچ کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تو ان کے متعلق آیت میں کہی ہوئی بات درست نہ ہوتی اس لیے کہ ان کا عذر واضح ہے اور وہ یہ کہ جس بات کی طرف انہیں بلایا جا رہا ہے اس کی نہ انہیں استطاعت ہے اور نہ ہی قدرت۔

جس طرح کسی اندھے کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ ”اگر وہ دیکھ لیتا تو اس پر کیا آفت آجاتی“ یا مریض کے متعلق یہ کہنا کہ ”اگر وہ تندرست ہوتا تو اس کا کیا بگڑ جاتا“ اس میں اس بات کی واضح ترین دلیل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو ایمان لانے اور تمام دوسری عبادات بجالانے کا جو مکلف بنایا ہے تو اس سلسلے میں ان کے تمام عذر کو ختم کر دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ انہیں ان عبادات کے بجالانے کی قدرت حاصل ہے۔

قول باری ہے (يَوْمَئِذٍ يُدْعِي الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَصْوُ التَّسْوِيلِ لَوْ تَسْوَعُونَ بِهِمُ الْاَرْضَ وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهُ حَدِيثًا) اس ذلت وہ سب لوگ جنہوں نے رسول کی بات نہ مانی اور اس کی نافرمانی کرتے رہے۔ تمنا کریں گے کہ کاش زمین بھٹ جائے اور وہ اس میں سما جائیں وہاں یہ اپنی کوئی بات اللہ سے چھپانے سکیں گے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ وہاں یہ لوگ اپنا کوئی حال اور اپنا کوئی عمل اللہ سے چھپا نہیں سکیں گے کیونکہ انہیں معلوم ہو گا کہ اللہ کو ان کے تمام اعمال کی اطلاع ہے اور وہ ان کی تمام پوشیدہ باتوں سے آگاہ ہے اس لیے وہ اپنے ان اعمال کا اعتراف کر لیں گے اور انہیں پوشیدہ نہیں رکھیں گے۔ ایک قول ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ لوگ وہاں اپنی پوشیدہ باتوں پر پردہ نہیں ڈال سکیں گے جس طرح انہوں نے دنیا میں ان پر پردہ ڈال رکھا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق بتا دیا ہے کہ وہ یہ کہیں گے ”ہمیں اللہ اپنے رب کی قسم، ہم مشرک نہیں تھے“ تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آخرت کے کئی مراحل ہیں ایک مرحلہ تو وہ ہے جہاں آپ ان کے ہم یعنی دھیمی آواز کے سوا کچھ نہیں سنیں گے، ایک اور مرحلہ وہ ہے جہاں ان لوگوں کو کذب بیانی کا موقع مل جائے گا اور وہ کہیں گے ”ہم تو بُرے کام نہیں کرتے تھے، اللہ ہمارے رب کی قسم، ہم تو مشرک نہیں کرتے تھے“

نیز ایک مرحلہ وہ ہے جہاں یہ لوگ اپنی غلطی کا اعتراف کر لیں گے اور اللہ سے درخواست

کریں گے کہ انہیں دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے جس سے یہ تفسیر مروی ہے حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ قول باری (وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهَ حَدِيثًا) اس تمنا میں داخل ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ جب ان نافرمانوں کے اعضاء و جوارح زبان گو یاں حاصل کر کے ان کا پول کھول دیں گے تو ان کی یہ تمنا ہوگی۔

ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے کتمان کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی کیونکہ اللہ پر سب کچھ عیاں ہے اور اس کی نظروں سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے۔ گویا عبارت کی ترتیب یوں ہے: ”انهم غير قادرين هنالك على الكتمان لان الله يظهمهم“ (یہ لوگ وہاں کتمان پر قادر نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ اسے ظاہر کر دے گا)۔

ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے کتمان کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ انہوں نے یہ بات اپنے توہم کے مطابق کی ہے اور یہ بات انہیں اس سے خارج نہیں کرتی کہ انہوں نے کتمان کیا تھا۔
(واللہ اعلم)

کسی شخص کا حالت جنابت میں مسجد کے اندر سے گزر جانا

تول باری ہے: **وَلَا يَتُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِدِي سَبِيلِ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا**۔ اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھو جب تم بھانوکے کیا کہہ رہے ہو اور اس طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک غسل نہ کر لو آلا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مسکا یعنی نشہ کے مفہوم و مراد میں اختلاف رائے ہے جھٹ ابن عباس، مجاہد، ابن عمر اور قتادہ کا قول ہے کہ شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے۔ مجاہد و حسن کا قول ہے کہ تخمر لیم جمر سے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس سے خاص کر غینہ کی وجہ سے پیدا ہونے والی مدہوشی مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نشے میں مدہوش انسان کو روکنے کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ عقل پر پردہ پڑ جانے کی بنا پر وہ ایک بچے کی طرح نا سمجھ بن جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلفین کے دائرے سے باہر ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہیں نماز کے اوقات میں نشہ کرنے سے روکا گیا ہو۔ یہ مراد لینا بھی درست ہے کہ نہی صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر انہوں نے نشے کی حالت میں نماز ادا کی ہو تو عقل و حواس درست ہو جانے کے بعد ان پر اس کا اعادہ ضروری ہے اور یہ بھی درست ہے کہ آیت کے نزول کے وقت اس سے درج بالا تمام معانی مراد ہوں۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب آیت میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ اس سے مراد وہ نشہ باز ہو سکتا ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلف ہی نہ رہا ہو تو اس صورت میں اسے نماز سے روکنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حسن اور قدامت سے مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اگر نسخ تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہوگا کہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ یا جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست تاویل یہ ہے کہ مسک سے شراب کا نشہ مراد ہے۔ اس لیے کہ سوئے ہوئے انسان نیز اس شخص کو جس کی آنکھوں میں غند کا غلبہ ہو سکے ان نہیں کہا جاتا۔

لیکن جس پر شراب کا نشہ طاری ہو وہ حقیقت اسے سکا ان کہا جاتا ہے۔ اس لیے لفظ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا واجب ہے اور مجازی معنوں پر صرف اس وقت محمول کہا جاسکتا ہے جب اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سفیان نے عطاء بن اسیب سے، انھوں نے ابو عبد الرحمن سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ ایک انصاری نے کچھ لوگوں کو عینے پلانے کی دعوت دی، مجلس میں دو جام چلنے کے بعد جب مغرب کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ امامت کے لیے آگے بڑھے۔ نماز میں انھوں نے سورہ الکافرون کی قرأت کی اور پوری طرح ہوش میں نہ ہونے کی وجہ سے آیات کو باہم گڈ گڈ کر دیا۔

اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) ہمیں جعفر بن محمد
 الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان المودب نے، انھیں ابو عبید نے،
 انھیں حجاج نے ابن جبریح اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں
 نے حضرت ابن عباس سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْخَمْرِ الْمَسِيرُ)
 قُلْ فِيهِمَا أَكْثَرُ كَيْسَرَةٍ مَنَافِعٍ لِلنَّاسِ)

اور سورہ النساء میں ارشاد ہے (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) پھر اس آیت نے منسوخ کر دیا رِیَایَہَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّهَا حُمُرٌ الْمَنَسِیْدِ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْكَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ كَا جَبْتُمُوهَا۔ اے ایمان والو! یہ شراب اور مِچوا اور یہ آستانے، یہ سب گندے شیطان کی کام ہیں ان سے پرہیز کرو) ابو عبیدہ نے کہا ہمیں عبد اللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (كَيْسَلُوكَ عَنِ الْخُمُودِ الْمَبْسُورِ قُلْ فِيهَا

اَشْعَبِيٍّ کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ درج بالا آیت کے ساتھ یہ قول باری بھی ہے (لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوْا مَا تَقُولُوْنَ) جس کے نتیجے میں صحابہ کرام کا طریق کار یہ تھا کہ نماز کے اوقات میں شراب نوشی نہیں کرتے تھے جب عشاء کی نماز سے فارغ ہو جاتے تو پھر پی لیتے۔ ابو عبیدہ کہتے ہیں ہمیں عبدالرحمن نے سفیان سے انھوں نے ابواسحاق سے۔ انھوں نے ابو میسرہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے یہ دعا کی۔ اے اللہ! ہمارے لیے شراب کا حکم بیان کر دے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوْا مَا تَقُولُوْنَ)۔

اگے روایت کے الفاظ وہی ہیں جو درج بالا روایت کے ہیں۔ ابو عبیدہ نے کہا ہمیں شہم نے روایت بیان کی انھیں بغیرہ نے ابو زرین سے کہ سورہ بقرہ اور سورہ نساء کی آیات کے نزول کے بعد بھی شراب کا استعمال جاری رہا۔ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ نماز کا وقت آنے تک پیتے پلاتے اور نماز کے وقت شراب نوشی ترک کر دیتے پھر سورہ مائدہ کی آیت کے ذریعے شراب حرام کر دی گئی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے یہ بتایا ہے کہ آیت زیر بحث میں شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابو زرین نے یہ بتایا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد لوگوں نے نماز کے اوقات میں شراب نوشی ترک کر دی اور دوسرے اوقات میں اسے استعمال کرتے رہے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لوگوں نے قول باری (لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارَىٰ) سے یہ بات اندک کی تھی کہ انھیں اس حالت میں شراب نوشی سے روکا گیا ہے جبکہ شراب کی وجہ سے ان پر نشہ طاری ہوا اور دھرم نماز کا وقت آجائے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارَىٰ) صرف اوقات نماز میں شراب نوشی کی ممانعت کی خبر دے رہا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی شراب نوشی نہ کرو جس سے نماز کے وقت تک تم پر نشہ طاری رہے اور اسی حالت میں تم نماز ادا کر لو۔

کیونکہ مسلمانوں پر اوقات صلوٰۃ میں نمازوں کی ادائیگی فرض تھی اور ترک صلوٰۃ سے انھیں روک دیا گیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ حکم بھیج دیا کہ (لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سُكَارَىٰ) ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت سے نماز کی فرضیت منسوخ نہیں ہوئی۔ آیت کے الفاظ کے ضمن میں اس شراب نوشی کی ممانعت تھی جو نماز کے اوقات میں موجب سکھ ہو جس طرح ہمیں جب حدیث

کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ جَبْتُمْ نَمَازَکَ لِيَسْرَ لَکُمْ یَزُو اِنِیْ سَیْءَ جَہْرَ دَہُولَہُ تَا اَخْرَآیْتَ۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اَللّٰہُ صَلَٰۃً لِّغَیْرِ طَہُورٍ اِنَّہُ تَعَالٰی طَہَارَتَہُ کَے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اور جس طرح ارشاد باری ہے (وَلَا تُجْنِبُوا اِلَّا عَا بِرَہِیْ سَبِیْلَ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) ان آیات و حدیث میں نبی کو ترک طہارت پر مجبور کیا جائے گا نماز کی ادائیگی سے ممانعت پر محمول نہیں ہوگی۔

نیز کسی شخص کا جنابت یا حدث کی حالت میں ہونا نماز کی فرضیت کے منقطع کا موجب نہیں ہے بلکہ اسے صرف اس حالت میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے نماز ادا کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح سکر کی حالت میں نماز کی ممانعت صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی شراب نوشی کی نہیں ہے جو نماز سے قبل سکر کی وجہ بن جائے لیکن نماز کی فرضیت اس پر قائم ہے اس حکم سے فرضیت نماز کا حکم بالکل متاثر نہیں ہوگا۔ آیت کی یہ تاویل اس مفہوم پر دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور ابو زینبؓ سے مروی ہے۔ نطاہر آیت اور مضمون آیت بھی اسی مفہوم کا جو ہم نے بیان کیا ہے مقتضی ہے۔ یہ تاویل نشے کی حالت میں نماز کی ممانعت کی منافی نہیں ہے جس کی روایت ہم نے سلف سے کی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انھیں ایسی شراب نوشی سے روک دیا گیا ہو جو نماز کے وقت شراب پینے والے کے نشے کی حالت میں ہونے کا مقتضی ہو۔

اس صورت میں یہ ممانعت قائم رہے گی۔ اگر ایسا اتفاق پیش آجائے کہ کوئی شخص شراب نوشی کرتا رہے حتیٰ کہ نماز کے وقت بھی وہ نشے کی حالت میں رہے تو اسے نماز کی ادائیگی سے ممانعت ہوگی اور نشانہ زنی کے بعد نماز کا اعادہ اس پر فرض ہوگا یا ایک صورت یہ بھی ہے کہ آیت میں نبی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ یا جماعت سے نماز پڑھنے تک محدود ہے۔

اس لیے یہ تمام معافی درجست میں اور آیت کے الفاظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ قبل باری (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سکران کو نماز پڑھنے سے روک دیا گیا ہے اس سے مراد وہ سکران ہے جس کی نشے کی وجہ سے یہ حالت ہوگئی ہو کہ اسے پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ لیکن جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا پتہ مول سے نماز ادا کرنے کی بھی شامل نہیں ہے۔

یہ بات ہماری اس تاویل کے حق میں گواہی دے رہی ہے جو ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی تھی کہ نہی کا رخ صرف شراب نوشی کی طرف ہے۔ نماز کے افعال بجالانے کی طرف نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا جوش نہ ہو اسے اس حالت میں نماز کا مکلف بنانا ہی درست نہیں ہے۔ اس کی حالت دیوانے، سوئے ہوئے انسان اور اس بچے کی حالت کی طرح ہے جسے کسی کی سمجھ نہیں ہوتی۔

لیکن جسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کی سمجھ ہو اس کی طرف نہی کا رخ ہے کیونکہ آیت میں اس صورت کے اندر نماز کی باحمت موجود ہے جب اسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا علم ہو اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت نے اسے شراب نوشی کی ممانعت کر دی ہے، جبکہ نشہ کی وجہ سے اس کی یہ حالت ہو کہ اسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کا علم نہ ہو اور یا ہو، نماز کے افعال کی آیت نے ممانعت نہیں کی ہے۔ کیونکہ ایسے سکران کو نماز کا مکلف بنانا درست ہی نہیں ہے جس کی سمجھ اور عقل ماری جا چکی ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس نشہ کے ساتھ ممانعت کے حکم کا تعلق ہے اس سے مراد وہ نشہ ہے جس کے تحت نشہ میں مبتلا شخص کو اپنے منہ سے نکلنے والے الفاظ کی سمجھ نہ آ رہی ہو۔ یہ بات امام ابو حنیفہ کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ حد شراب کو واجب کرنے والا نشہ وہ نشہ ہے جس کے تحت نشہ والا شخص ایک مرد اور عورت کے درمیان امتیاز کرنے سے عاجز ہو نیز وہ شخص جسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کی بھی سمجھ نہ ہو اور عورت اور مرد کی پہچان نہ ہو۔

قول باری (حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) نماز میں قرأت کی فرضیت پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے اس لیے روک دیا گیا ہے کہ وہ درست طریقے سے قرأت نہیں کر سکتا ہے۔ اگر قرأت نماز کے ارکان و فرائض میں داخل نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے روکا نہ جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس میں نماز کے اندر قرأت کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نشہ والے انسان کو اس حالت میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے جب کہ وہ اپنے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ کو سمجھنے سے عاجز ہے قرأت کا اس میں ذکر نہیں ہے۔ صرف یہ مذکور ہے کہ اسے اپنے الفاظ کا علم نہیں ہوتا اور یہ چیز تمام اقوال اور کلام کو شامل ہے۔

سکر کی وجہ سے جس شخص کی یہ حالت ہو اس کے لیے نماز کی نیت کا احتضار درست نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے۔ اس لیے نماز سے ایسے شخص کو روک دیا گیا ہے جس کی نشہ کی وجہ سے یہ حالت ہو کیونکہ اس حالت میں نہ اس کی نماز کی نیت درست ہوتی ہے نہ ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے اور اس کے ساتھ اسے یہ بھی محسوس نہیں ہوتا کہ آیا یہ با وضو ہے یا بے وضو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے وہ سب بجا ہیں کہ جس شخص کی حالت نشہ کے عالم میں اس درجے کو پہنچ گئی ہو اس کی نماز کی ادائیگی نماز کی شرطوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے درست نہیں ہوتی لیکن چونکہ آیت میں نماز کے دوسرے افعال و احوال کی بجائے صرف منہ سے نکلنے والے الفاظ کا خصوصییت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول سے مراد وہ قول ہے جو نماز کے اندر مبرا انجام پاتا ہے یعنی قرأت۔ اور یہ کہ جب نشہ کے عالم میں اس کی ایسی حالت ہو جس کے تحت قرأت کا بجا کرنا ممکن نہ ہو تو پھر عدم قرأت کی بنا پر اس کی نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوگی۔ نیز یہ کہ نماز میں قرأت کا وجود نماز کے فرائض اور ارکان میں سے ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (اقِمُْوا الصَّلَاةَ نماز قائم کرو) اس سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ نماز میں قیام بھی ہوتا ہے جو فرض ہے یا یہ قول باری (ادْرِكُوا مَعَ التَّوَكُّعِينَ) اور پکھننے والوں کے ساتھ جھکنا نماز میں رکوع کی فرضیت پر یہ قول دلالت کر رہا ہے۔

قول باری (ادْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِمْ اَوْ يَسْبِغُوا فِيْهِمْ مِّمَّا يَسْبِغُ) کی تاویل میں اس علم کے درمیان اختلاف اٹھے ہیں۔ منہال بن عمر نے زہری، القنول نے صفہ بن علی سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے مگر یہ کہ تم سفر کی حالت میں ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو تمہیں کہہ کے نماز پڑھ دو۔

فقہاء نے ابو جحزہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ مجاہد سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اس نے مسجد کے اندر سے گزرنا مزاح ہے۔ آیت کی تاویل میں عطاء بن یسار نے حضرت ابن عباس سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور ثمر بن دینار نیز دیگر تابعین سے بھی اسی قسم کی روایت کی گئی ہے۔

جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کے مسئلے میں سلف کے اندر اختلاف رہا ہے حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزر جاتا تھا۔ عطاء بن یسار کا قول ہے کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے ایسے تھے جو جنابت کی حالت میں ہوتے اور پھر وضو کر کے مسجد میں آکر بیٹھ جاتے اور بائیں کرتے رہتے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے جب کسی شخص مسجد میں بیٹھ نہیں سکتا البتہ مسجد میں سے ہو کر گزر سکتا ہے۔ جن سے اسی قسم کی روایت ہے۔ اس بارے میں حضرت عبداللہؓ سے جو قول مروی ہے تو اس کا درست مفہوم وہ ہے جو شریک نے عبد الکریم الحزری سے اور انھوں نے ابو عبیدہ سے قول باری (وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَائِبًا سِدِّي حَتَّى تَغْتَسِلُوا) کے سلسلے میں بیان کیا ہے یعنی جنبی مسجد سے ہو کر گزر جائے گا لیکن اسے وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں ہے۔

اسے معمر نے عبد الکریم سے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے معمر کے سوا کسی راوی نے حضرت عبداللہؓ سے ان کا یہ قول متفقاً نقل نہیں کیا، بلکہ سب نے اسے موقوفاً بیان کیا ہے۔

فقہاء ائمہ کا بھی اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زہد و حسن بن زیاد کا قول ہے کہ مسجد میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو طہر ہو یعنی اسے غسل کی ضرورت لاحق نہ ہو، پھر یہاں سے وہاں بیٹھا ہے اور یہاں سے گزر جائے۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن بن سعد کا قول ہے کہ کوئی شخص مسجد میں سے ہو کر نہیں گزرے گا الا یہ کہ اس کے گھر کا دروازہ مسجد کی طرف ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مسجد سے ہو کر گزر جائے گا لیکن وہاں بیٹھے گا نہیں۔

اس بات کی دلیل کہ جنبی کے لیے مسجد سے ہو کر گزرنا ناجائز نہیں ہے وہ روایت ہے جسے میں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو دادود نے، انھیں مسدود نے، انھیں عبد الواحد بن زیاد نے، انھیں اہل سنت بن حنیفہ نے، انھیں حبرہ بنت دجاہ نے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ کے بہت سے اصحاب کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف تھا اور دروازے مسجد میں کھلتے تھے آپ نے ان دروازوں کا رخ موڑ دیا۔

اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو دیکھا کہ اس سلسلے میں کچھ نہیں کیا گیا، لوگوں کو توجیح

تھی کہ شاید اس سلسلے میں رخصت نازل ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکل کر لوگوں کو مسجد سے دروازوں کے رخ موڑ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وجھوا ہذا البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب) ان گھروں کے رخ موڑ لو کیونکہ میں مسجد کو نہ کسی حائضہ عورت کے لیے اور نہ ہی کسی جنبی کے لیے حلال قرار دے سکتا ہوں۔

یہ روایت ہماری مذکورہ بات پر دو طریقوں سے دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے فرمایا (لا احل المسجد لحائض ولا جنب) آپ نے اس میں سے مسجد میں سے ہو کر گزر جانے اور مسجد کے اندر جا کر بیٹھ جانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ اس میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا کہ جن گھروں کے دروازے مسجد میں کھلتے ہیں ان کے ان دروازوں کے رخ موڑ لیے جائیں تاکہ کوئی جنابت والا ان گھروں سے نکل کر مسجد میں سے ہوتا ہوا باہر کی طرف گزرنے نہ پائے کیونکہ اگر آپ کی مراد تعدوق المسجد ہوتی تو اس صورت میں آپ کے قول (وجھوا ہذا البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب) کے کوئی معنی نہ ہوتا اس لیے کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد وہاں بیٹھ جانے کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ گھر کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے گھروں کا رخ موڑ لینے کا صرف اس لیے حکم دیا تھا کہ لوگ جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزرنے پر مجبور نہ ہو جائیں کیونکہ ان کے گھر دل کے ان دروازوں کے سوا جو مسجد میں کھلتے تھے کوئی اور دروازہ نہیں تھے۔

سفیان بن حمزہ نے کثیر بن زید سے روایت کی ہے انھوں نے عبدالمطلب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے سوا کسی کو بھی جنابت کی حالت میں مسجد سے گزرنے اور وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ حضرت علیؓ جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہو کر وہاں سے گزر جاتے تھے کیونکہ ان کا گھر مسجد کے اندر تھا۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کی حالت میں مسجد میں سے ہو کر گزرنے کی لوگوں کو ممانعت کر دی تھی جس طرح اس حالت میں وہاں بیٹھنے پر پابندی لگا دی تھی۔ حضرت علیؓ کی جو خصوصیت بیان کی گئی ہے وہ درست ہے۔

تاہم راوی کا یہ قول کہ حضرت علیؓ کا مکان مسجد کے اندر تھا، اس کا اپنا خیال ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں لوگوں کو اپنے گھروں کے دروازوں کا رخ موڑ لینے کا حکم دیا تھا اور انھیں اس نیا پر کہ ان کے گھر مسجد میں ہیں، مسجد سے گزرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔

اس لیے جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کی بات صرف حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی۔ جس طرح حضرت جعفر طیارؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ جنت میں آپ کو دو پیر لگا دیے گئے تھے کسی شہید کی یہ خصوصیت نہیں تھی یا جس طرح حضرت حنظلہؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ جنابت کی حالت میں شہید ہو گئے تھے تو ملائکہ نے آپ کو غسل دیا تھا۔

اسی طرح حضرت دحیمہؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ حضرت جبریلؑ ان کی شکل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے یا حضرت زبیرؓ کی یہ خصوصیت یہ تھی کہ جب آپ نے کھٹکھٹوں کے کاٹنے کی شکایت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ریشم پہننے کی اجازت دے دی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام لوگوں کو جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت ہے خواہ وہ وہاں سے گزرنے والے ہوں یا نہ گزرنے والے۔

حضرت یابرؓ کی یہ روایت کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزر جایا کرتا تھا تو یہ کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم پہنچنے کے بعد بھی آپ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔

اسی طرح عطاء بن میسرہؓ کی روایت کی صورت ہے کہ بہت سے صحابہ کرام جنابت کی حالت میں وضو کر کے مسجد میں آجاتے اور وہاں بیٹھ کر باتیں کرتے رہتے اس روایت میں بھی فریق فیخلف کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گیا تھا اور آپ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔ اس میں یہ بھی تو گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممانعت کا حکم ملنے سے پہلے ایسا ہوتا تھا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا ثبوت ہو بھی جیلے اور پھر اس کے بعد ان روایات پر عمل جاری ہو جائے تو استدلال کے طور پر یہ بیان کی ہیں تو اس صورت میں ممانعت کی روایات اباحت کی روایات سے اولیٰ قرار پائیں گی کیونکہ ممانعت لامحالہ اباحت پر طاری ہوئی ہے اس لیے ممانعت اباحت سے متاخر ہوئی۔

نیز جب فقہاء سے استفادہ طور پر جنابت کی حالت میں مسجد کی عظمت کے پیش نظر وہاں بیٹھنے کی ممانعت ثابت ہے تو ضروری ہے کہ مسجد کی عظمت کے پیش نظر جنابت کی حالت میں وہاں سے گزرنے کا بھی یہی حکم ہو۔ ایک وجہ یہ بھی ہے مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت کی علت اس شخص کا جنابت کی حالت میں مسجد میں ہونا ہے۔ یہی علت گزرنے والے انسان کے اندر بھی پائی جاتی ہے اس لیے

اس کے اندر بھی اس حکم کا پایا جانا ضروری ہے۔

ان دونوں صورتوں میں اس لحاظ سے مشابہت بھی ہے کہ ایک انسان کے لیے کسی شخص کی مملوکہ جگہ میں اس کی اجازت کے بغیر بیٹھنا ممنوع ہے اور اس جگہ سے ہو کر گزرنے کا بھی وہی حکم ہے جو وہاں بیٹھنے کا ہے۔ اس طرح گزر جانے کی وہی حیثیت ہونی جو بیٹھنے کی ہے۔ اس بنا پر جب مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت ہے تو وہاں سے گزرنے کی ممانعت بھی واجب ہے اور ان سب صورتوں میں شرک عت کی جنابت کی حالت میں مسجد کے اندر ہونا ہے۔

تول باری (وَلَا جُنُبٌ إِلَّا غَائِبٌ عَنْ صَلَاتِهِمْ تَغْتَسِلُوا) میں ایک تاویل تو یہ ہے کہ اس سے مراد جنابت کی حالت میں مسجد میں سے گزر جانے کی اجازت ہے۔ ایک اور تاویل حضرت اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ اس سے مراد مسافر سے ہے جنابت کی صورت پیش آبلے اور غسل کرنے کے لیے پانی نہ ملے تو تنیم کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ دوسری تاویل پہلی تاویل کی نسبت اولیٰ ہے کیونکہ تول باری (وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ) کا لُغَوِیَّ (سُکَّارِی) میں حالت سُکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے مسجد سے ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ لفظ کے حقیقی معنی اور خطاب کا مفہوم یہی ہے۔ اگر اسے مسجد سے ممانعت پر مجھول کیا جائے گا تو اس صورت میں کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے نکال کر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا لازم آئے گا اور اس طرح کہ اس صورت میں لفظ صلوٰۃ کو موضع صلوٰۃ یعنی مسجد کی تعبیر کا ذریعہ بنایا جائے گا جس مجازی طور پر ایک چیز کو اس کے غیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کی وجہ یا تو ان دونوں چیزوں کے درمیان مجاورت یا جوڑ کے تعلق ہوتا ہے یا ایک سبب ہوتی ہے اور دوسری سبب۔ مثلاً اس قول باری پر غور کیجیے (وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفُتَّتِ صَوَامِعُ دَرِیَعٍ وَصَلَاتُ اور اگر اللہ لوگوں کا زور ایک دوسرے کے ذریعے نہ نکھٹاتا تو تلاوت کی مخالفتیں اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت خانے منہدم ہو گئے ہوتے)

یہاں صلاوت سے مراد موضع صلاوت ہے۔ جب ہمارے لیے ایک لفظ کو اس کے حقیقی پر مجھول کرنا ممکن نہ ہو تو اسے کسی دلالت کے بغیر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا درست نہیں ہوتا۔ نیز میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو لفظ صلوٰۃ کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر مجازی معنوں یعنی موضع الصلوٰۃ (مسجد) کی طرف پھرنے کی موجب ہو۔

بلکہ تسبیح تلاوت میں ایسی بات موجود ہے جو اس لہجہ پر دلالت کرتی ہے کہ صلوٰۃ سے

حقیقت صلاۃ ہے۔ اور یہ قول باری (حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) ہے کیونکہ مسجد کے لیے کوئی قول مشروط نہیں ہے جو اس وقت مسجد میں داخل ہونے سے منع بن جائے جب نشہ کی وجہ سے اس پر یہ قول منغذ رہو جائے جبکہ نماز کے اندر قرات کی شرط ہے جسے درست طریقے سے بجا نہ لانے کی بنا پر اسے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ صلاۃ سے حقیقت صلاۃ مراد ہے اس بنا پر جن حضرات نے اس کی یہ تاویل کی ہے ان کی بات لفظ صلاۃ کی حقیقت اور ظاہر دونوں کے موافق ہے۔ قول باری (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) میں عابر سبیل عمر اور مسافر ہے کیونکہ مسافر کو عابر سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اگر مسافر پر اس لفظ کا اطلاق نہ ہوتا تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کبھی اس کی یہ تاویل نہ کرتے کیونکہ یہ بات کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوتی کہ وہ کسی آیت کی ان معنوں میں تاویل کرے جن پر آیت کے اندر واقع اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ مسافر کو عابر سبیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ راستے پر ہوتا ہے اور راستے طے کر رہا ہوتا ہے جس طرح مسافر کو ابن سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسافر کے لیے سفر کی حالت میں جنابت لاحق ہو جانے کی صورت میں پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینے کی اباحت کر دی۔ اس طرح آیت کی دو باتوں پر دلالت ہو گئی۔ اول یہ کہ جنبی کے لیے حالت سفر میں پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینا جائز ہے۔

دوم یہ کہ تیمم جنابت کی حالت کو دور نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کر لینے کے باوجود اسے جنبی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اس تاویل سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کے مطابق آیت کو مسجد سے گزر جانے کے معنوں پر محمول کیا گیا ہے۔

قول باری (حَتَّى تَغْتَسِلُوا) نماز کی اباحت کی غایت ہے یعنی غسل کے ساتھ نماز کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس مقام میں غایت ممانعت میں داخل ہے یہاں تک کہ جنبی غسل کے وجود کے ساتھ اس غایت کی تکمیل کر لے۔ نیز یہ کہ اس صورت میں اس کی نماز جائز نہیں ہوگی جبکہ ایسی نماز کا کچھ حصہ باقی ہو اور اسے پانی مل جائے اور اس کا استعمال بھی ممکن ہو نیز اس کے استعمال سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ غایت اپنے ماقبل کے حملے میں داخل سمجھی جاتی ہے

قول باری (تَوَاتَرُوا الصِّيَامَ إِلَى الْكَيْسِ) اس میں غایت اپنے ماقبل کے جملے سے خارج ہے کیونکہ رات کتے ہی روزہ دار روزے سے باہر ہو جاتا ہے۔ حرف رانی صرف حقی کی طرح غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔

یہ بات اس قاعدے کی بنیاد اور اصل ہے کہ غایت کا کبھی کلام میں داخل مانا جانا درست ہوتا ہے اور کبھی خارج مانا جانا۔ اور پھر ان دونوں صورتوں کا حکم اس دلالت پر موقوف ہوتا ہے جس سے غایت کے دخول فی الکلام یا خروج عن الکلام کا پتہ چلتا ہے۔ ہم جنابت کے احکام اس کے معنی اور مرضی و مسافر کے حکم پر سورہ مائدہ میں پہنچ کر روشنی ڈالیں گے۔ انشاء اللہ۔

قول باری ہے (أَمِنُوا إِلَيْهَا كُنْتُمْ أَصْفَىٰ قَالُوا لَهَا مَعَكُمْ مِمَّنْ قَبِلَ أَنْ تَطْمِئِنَّا) موجودہ مان لو اس کتاب کو جو ہم نے اب نازل کی ہے اور جو اس کتاب کی تصدیق کرتی ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود تھی، اس پر ایمان لے آؤ قبل اس کے کہ ہم پہرے بگاڑ دیں (یہ قول باری ہے جو ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ فلاں شخص کی آمد سے قبل تجھے طلاق ہے، تو اسے فوری طور پر طلاق ہو جائے گی خواہ فلاں شخص کی آمد ہو جائے یا آمد نہ ہو۔

بعض فقہاء سے مروی ہے کہ اس صورت میں جب تک فلاں شخص کی آمد نہ ہو جائے اسے طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جب ابھی فلاں شخص کی آمد نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں قبل قدم فلاں (فلاں شخص کی آمد سے پہلے) کے الفاظ نہیں کہے جاسکتے لیکن درست بات وہی ہے جو پہلے اصحاب نے کہی ہے اور یہ آیت اس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابُ أَمِنُوا إِلَيْهَا كُنْتُمْ أَصْفَىٰ قَالُوا لَهَا مَعَكُمْ مِمَّنْ قَبِلَ أَنْ تَطْمِئِنَّا) اب یہاں طمس و جوہ سے پہلے ایمان لانے کا حکم دینا درست ہو گیا۔ طمس و جوہ کا کبھی وجود نہیں ہوا۔ اس طرح یہ ایمان طمس و جوہ سے پہلے ہو گیا جبکہ کبھی وجود میں بھی نہیں آیا تھا۔ یہ آیت اس قول باری (تَخَذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا فِي بَيْوتِكُمْ) سے قبل آئی تھی کہ فلاں شخص کی آمد سے قبل اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاف کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا کہنا ہے مملوک کو آزاد کرنے کا حکم ایک درست حکم ہے اگرچہ باہم اختلاف کا وجود نہ بھی ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ آیت زیر بحث میں یہود کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ وعید سنائی گئی تھی۔ یہ ایمان نہیں لائے اور جو وعید انھیں سنائی گئی تھی وہ بھی ذبورہ پر نہیں ہوئی۔ اس کے جواب

کہا جائے گا کہ یہود کا ایک گروہ مسلمان ہو گیا تھا جس میں حضرت عبداللہ بن سلام، ثعلبہ بن سعید، زید بن سعید، اسد بن عبید اور خیر بن اور چند دوسرے لوگ شامل تھے۔ جس خوری و عید کی انھیں خبر دی گئی تھی وہ اس امر کے ساتھ متعلق تھی کہ اگر تمام کے تمام یہود ترک اسلام کے فریب ہوتے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد و عید آخرت ہے۔ کیونکہ آیت میں دنیا کے اندر مسلمان نہ ہونے کی صورت میں خوری طور پر سزا کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اَنْفُسَهُمْ كَيْتَمَ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ لُغُوں كُورٌ) دیکھا جو بہت اپنی پاکیزگی نفس کا دم بھرتے ہیں) حسن، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ کا وہ قول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے پیارے ہیں۔ نیز یہ کہ جنت میں صرف وہی لوگ جائیں گے جو یہود یا نصاریٰ ہوں گے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کا ایک دوسرے کی پاکیزگی نفس کا اظہار ہے تاکہ اس کے ذریعے کوئی دنیاوی مفاد حاصل ہو جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نقطہ نظر سے پاکیزگی نفس کا دم بھرنے ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا بھی ارشاد ہے (اَلَا تَذْكُرُوْا اَنْفُسَكُمْ تَمِ اِنِّیْ بِاَیْمَانِیْ کُورٌ) بھرو (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اِذَا دَايْتُمْ الْمَدَاحِیْنَ فَاحْتُوا فِیْ وُجُوْهِهِمُ السُّرَابَ) جب تم تعریفیں کرنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی دے مارو)

قول باری ہے (اَلَمْ یَجْعَلْ لِّكَ النَّاسَ عَلٰی مَا اَنۡتَ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ) پھر کیا یہ دوسروں سے اس لیے حسد کرتے ہیں کہ اللہ نے انھیں اپنے فضل سے توازیہ (حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک، سدی اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہاں الناس سے مراد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد عرب کے لوگ ہیں۔ کچھ لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں۔ یہ تاویل بہتر ہے۔ کیونکہ خطاب کی ابتدا میں یہود کا ذکر ہے اور یہ لوگ اس سے قبل اپنی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، آپ کے اوصاف، اور آپ کی نبوت کے حالات کے متعلق پڑھا کرتے تھے۔

بلکہ یہ لوگ آخری نبی کی بعثت پر عربوں کو قتل کی دھمکی دیتے تھے اس لیے کہ ان کے خیال میں عرب کے لوگ اس نبی کی پیروی پر تیار نہ ہونے والے نہیں تھے نیز ان کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی بعثت بنی اسرائیل میں ہوگی، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بنو اسرائیل میں

کر دی تو ان لوگوں نے ایک طرف عربوں سے حسد کرنا شروع کر دیا اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر مکر بستہ ہو گئے اور جن حقائق کا انھیں اپنی کتابوں کے ذریعے علم ہوا تھا ان سے صاف منکر گئے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَا تُجَازِيهِمْ أَعْيُنُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِهِمْ كَفَرُوا بِهِمْ) وہ خود کفار کے مقابلے میں فتح و نصرت کی دعائیں مانگ کرتے تھے مگر جب وہ چیز آگئی جسے وہ پہچان بھی گئے تو انھوں نے اسے ماننے سے انکار کر دیا) نیز ارشاد باری ہے (وَدَلَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ عَلَى كُودٍ يُكُودُ وَيُكُودُ مِنْ بَعْدِ إِسْمَاعِيلَ كُفَّارًا كَفَرُوا بِهِمْ مِنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ) اہل کتاب میں سے اکثر لوگ یہ چاہتے ہیں کہ کسی طرح انھیں ایمان سے پھیر کر پھر کفر کی طرف پلٹا لے جائیں۔ اپنے نفس کے حسد کی بنا پر تمھارے لیے ان کی یہ خواہش ہے۔

عربوں کے ساتھ یہودیوں کی عداوت اور دشمنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت سے ہی ظاہر ہو گئی تھی۔ اس دشمنی کی بنیاد اس حسد پر تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عربوں میں کیوں ہوئی نبی اسرائیل میں کیوں نہیں ہوئی۔

اس تشریح کی روشنی میں آیت کو اس معنی پر محمول کرنا زیادہ واضح ہو گا کہ اناس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور آپ کے صحابہ کرام ہیں اور یہودیوں کو آپ سے واپس کے منجی بگرام سے، دوسرے الفاظ میں عربوں سے حسد تھا۔ حسد اس تمنا کا نام ہے جو کسی شخص سے اس کی نعمت چھین جانے کے لیے کی جائے۔

اسی بنا پر یہ مقولہ ہے ”تم ہر شخص کو راضی کر سکتے ہو لیکن حسد کو راضی نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تو حرفِ نعمت کے زوال اور اس کے چھین جانے پر ہی راضی ہو سکتا ہے“ حسد کے مقابلے میں غبطہ مذموم نہیں ہے جس میں کسی نعمت کی تمنا تو کی جائے لیکن دوسرے سے اس نعمت کے چھین جانے کی خواہش کا پہلو نہ ہو بلکہ اس کے ہاں اس نعمت کی بغا پر اس تمنا کرنے والے کو خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہو۔ قول باری ہے (كُلَّمَا نَفِيعَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا) جب ان کے بدن کی کھال گل جائے گی تو اس کی جگہ دوسری کھال پیدا کر دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جانے والی کھالوں کی جگہ نئی کھالیں پیدا کر دے گا۔ اس تفسیر کے تابعین وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کھال انسان کا حصہ نہیں ہوتی بلکہ گوشت اور ہڈیاں بھی انسان کی ہوتی ہیں نہ تو انسانی

روح کا نام ہے جس نے اس بدن کو اپنا لباس بنا رکھا ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کھال انسان کا حصہ ہے اور انسان سر سے پیر تک موجود شخص کا نام ہے ان کے نزدیک ہیبت زیر ہیبت کی تفسیر یہ ہے کہ کھالوں کی اس طرح تحدید ہوگی کہ انھیں اس حالت پر لایا جائے گا جس پر جل جانے سے پہلے تھیں جس طرح اگر ایک انگوٹھی کو توڑ کر اس سے دوسری انگوٹھی بنالی جائے تو کہا جائے گا کہ یہ انگوٹھی اس پہلی انگوٹھی سے مختلف ہے یا جس طرح کوئی شخص اپنی قمیص کو قطع کر کے قبا کی شکل دے دے تو کہا جائے گا کہ یہ لباس اس پہلے لباس کا غیر یعنی مختلف ہے۔

بعض کا قول ہے کہ تبدیلی ان کی کھالوں میں واقع نہیں ہوگی بلکہ ان کرتوں کی ہوگی جو انھوں نے پہن رکھے ہوں گے لیکن یہ بہت ہی بعید تاویل ہے کیونکہ گرتے کھال نہیں کہلاتے۔ واللہ اعلم۔

امانتوں کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے واجب کردہ احکام

قول باری ہے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَاسِرٌ كَرِيمٌ** اَنْ تَكُونُوا اَكْثَرًا مَّا نَآتِ اِلَى اَهْلِيهَا اَللّٰهُمَّ عِلْمٌ دَلِيلٌ هُوَ كَرَامَتِيْنَ اِيْلَ اَمَانَتِيْ كِيْ سِرِّ دُرِّ دُوْ مَفْسَرِيْ كَا اِن لُّوْ كُوْلُ كِيْ بَارِيْ مِيْنَ اَخْتِلَافِ رَاْيِيْ هُوَ

بجھیں اس آیت میں امانتیں ادا کر دینے کا حکم دیا گیا ہے

زید بن اسلم، کھول اور شہر بن حوشب سے مروی ہے کہ ان سے مروی دُولَةُ الْأُمَوِيَّةِ یعنی وہ لوگ ہیں جو صاحبِ امر ہوں۔ ابنِ جریج کا قول ہے کہ ایت کا نزول عثمان بن طلحہ کے بارے میں ہوا تھا اس میں حکم دیا گیا تھا کہ بیت اللہ کی کنجیاں انھیں واپس کر دی جائیں۔ حضرت ابن عباس، حضرت ابی بن کعب، حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ ایت کا تعلق ہر اس شخص سے ہے جسے کسی چیز کا امین مقرر کیا گیا ہو۔ یہ تاویل سب سے بہتر ہے کیونکہ قول باری **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَاسِرٌ كَرِيمٌ** میں جو خطاب ہے اس کا علم

تمام مکلفین کا مقتضی ہے اس لیے اسے کسی دلالت کے بغیر صرف بعض افراد تک محدود کر دینا درست نہیں ہے۔ میر خیال ہے کہ جن حضرات نے اس کی تاویل دُولَةُ الْأُمَرَاءِ سے کی ہے ان کا ذہن قول باری **(وَأَذِ الْأَحْكَامَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ يَبْعُدَ عَنْكُمْ لِيَبْغِ اللَّهُ الْبَاغِيْنَ)** اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کر دو عدل کے ساتھ کرو کی طرف گیا ہے، چونکہ اس میں دُولَةُ الْأُمَرَاءِ یعنی اربابِ بستی و کشاد کو خطاب ہے اس لیے اس خطاب کے ابتدائی حصے کا رخ بھی ان ہی لوگوں کی طرف تصور کر لیا گیا ہے۔

لیکن بات ایسی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ تمام لوگوں کے لیے عام ہو اور اس پر بعد کا جو حصہ معطوف کیا گیا ہے وہ اربابِ بستی و کشاد کے ساتھ خاص ہو۔ ہم نے قرآن اور غیر قرآن میں اس کے بہت سے نظائر پہلے ہی بیان کر دیے ہیں۔ اب بیکہ جصاص مزید کہتے ہیں کہ جس چیز کا کسی کو امین بنایا گیا ہو وہ امانت کہلاتی ہے اس امین کی ذمہ داری ہے کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے حوالے کر دے۔

دولعتیں بھی امانتوں میں داخل ہیں۔ اس لیے یہ دولعتیں جن کے پاس رکھی گئی ہوں ان پر انھیں ان کے مالکوں کو ٹوٹا دینا واجب ہے۔ تاہم فقہاء ائمہ کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر دولعت اس شخص کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ سلف میں سے بعض سے اس سلسلے میں تاوان ادا کرنے کی روایت بھی موجود ہے۔ شعبی نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا سامان مجھ سے اٹھوایا اس کا یہ سامان میرے کپڑوں کے درمیان سے ضائع ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے مجھ سے اس کا تاوان رکھوایا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں حامد بن محمد نے، انھیں شریح نے انھیں ابن ادریس نے ہشام بن حسان سے، انھوں نے انس بن سیرین سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ میرے پاس چھ ہزار درہم بطور دولعت رکھے گئے۔ پھر یہ درہم ضائع ہو گئے۔ ہفت عمرؓ نے مجھ سے پوچھا کہ تمھاری بھی کوئی چیز اس رقم کے ساتھ ضائع ہوئی ہے۔ میں نے نفی میں جواب دیا اس پر حضرت عمرؓ نے مجھ سے تاوان رکھوایا۔

حجاج نے ابو الزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کسی کی کوئی چیز اپنے پاس دولعت رکھ لی، لیکن وہ چیز اس شخص کی دوسری اشیاء کے ساتھ ضائع ہو گئی حضرت ابوبکرؓ نے اس شخص سے تاوان نہیں رکھوایا اور فرمایا کہ ”یہ امانت تھی“ یعنی اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں قتیبہ نے انھیں ابن لہیعہ نے عمر بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من استودع ددیعة فلا ضمان علیہ جس شخص نے کوئی دولعت اپنے پاس رکھ لی تو اس پر کوئی تاوان نہیں)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ایراہیم بن ہاشم نے، انھیں محمد بن عوان نے انھیں عبداللہ بن نافع نے محمد بن نبیہ الحنفی سے، انھوں نے عمر بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا ضمان علی داع ولا علی مؤتمن پر واپس اور امین پر کوئی تاوان نہیں)

ابوبکرؓ جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ امین پر کوئی تاوان نہیں۔ عاریت پر تاوان کی نفی کرتا ہے کیونکہ عاریت متعیر یعنی عاریت لینے والے شخص کے ہاتھوں میں امانت کے

طور پر ہوتی ہے اس لیے کہ عاریت دینے والے نے اسے ایمن سمجھا تھا۔ فقہاء کے درمیان دلیلیت کی ہلاکت پر تاوان ادا نہ کرنے کے مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ اس شخص کی طرف سے کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو جس کے پاس یہ دلیلیت رکھی گئی تھی۔

حضرت عمرؓ سے تاوان رکھوانے کے متعلق جو روایت مروی ہے تو اس میں اس بات کا امکان ہے کہ دلیلیت رکھنے والے نے کسی ایسی حرکت کا اعتراف کر لیا ہو جو حضرت عمرؓ کی نظر میں تاوان کی موجب بن گئی۔ عاریت کے سلسلے میں تاوان بھرنے کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے کے بعد فقہاء کے درمیان بھی اختلاف رائے ہو گیا۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ، تافہی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ عاریت غیر مضمون ہے یعنی اس کے ضیاع پر تاوان واجب نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ تاوان واجب ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اس کی ہلاکت پر تاوان لازم نہیں ہوتا۔ ابن شہرؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ عثمان البتیؒ کا قول ہے کہ مستعیر یعنی عاریت لینے والا قاسم ہو گا۔

البتہ جانور اور مقتول کی دیت میں تاوان نہیں لیکن اگر مستعیر پر تاوان کی شرط لگا دی گئی ہو تو پھر جانور اور دیت کی عاریت کی صورت میں وہ قاسم ہو گا اور اسے تاوان بھرنا پڑے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جانور کی عاریت کی صورت میں اگر جانور ہلاک ہو جائے تو کوئی تاوان نہیں ہو گا۔ البتہ زیورات اور کپڑوں کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

لیث کا قول ہے کہ عاریت میں کوئی تاوان نہیں لیکن امیر المؤمنین ابو العباسؓ نے مجھے تحریری طور پر عاریت میں بھی تاوان لینے کا حکم دیا ہے اس لیے آج کل میں تاوان دینے کا فیصلہ نہ کرتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر عاریت قابل تاوان ہے۔

ابو بکر حصصؓ کہتے ہیں کہ عاریت کی ہلاکت کی صورت میں جبکہ اس کے ساتھ کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو تاوان بھرنے کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ عاریت دینے والے نے عاریت لینے والے کو ایمن سمجھ کر عاریت اس کے حوالے کی تھی۔ جب عاریت لینے والے کو ایمن سمجھ لیا گیا تو اب اس پر عاریت کا تاوان لازم نہیں رہا کیونکہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا (الا ضمان علی متین جس شخص کو ایمن قرار دیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں)

اس ارشاد میں ہر اس شخص سے تاوان کی نفی کا عموم ہے جسے ایمن قرار دیا گیا ہو۔ نیز جب

عاریت کو اس کے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا گیا اور اس میں تاوان کی شرط نہیں لگائی گئی تو اب ودیعت کی طرح وہ اس کا تاوان نہیں بھرے گا۔

ایک اور پہلو سے اس مسئلے پر غور کیا جائے، کرائے پر لیا ہوا کپڑا جس میں اس کپڑے سے حاصل ہونے والے فائدے کو استعمال میں لانے کی شرط لگائی گئی ہو اگر ضیاع کی صورت میں اس کپڑے کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی شرط نہ رکھی گئی ہو تو اس کے تاوان کی نفی پر سب کا اتفاق ہے اس لیے عاریت بطریق اولیٰ ناقابل تاوان ہوگی کیونکہ اس میں کسی طرح بھی تاوان کی شرط نہیں ہوتی۔

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوگی کہ اجارے کے طور پر قبضے میں کی ہوئی چیز اس کے منافع کو استعمال میں لانے کی غرض سے قبضے میں لی جاتی ہے اور ضیاع کی صورت میں تاوان لازم نہیں آتا اس سے یہ لازم ہو گیا کہ عاریت کی ہلاکت پر بھی تاوان لازم نہ آئے۔ کیونکہ عاریت کو بھی اس سے حاصل ہونے والے منافع کو استعمال میں لانے کے لیے قبضے میں لیا جاتا ہے۔

ایک اور پہلو یہ بھی ہے کہ مہرب کی ہلاکت کی صورت میں مہرب قبول کرنے والے شخص پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا کیونکہ اسے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا جاتا ہے اور اس کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی کوئی شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ مہرب کی حیثیت ایک نیکی اور صدقے کی ہوتی ہے۔ اس بنا پر عاریت کے لیے بھی یہی حکم واجب ہو گیا کیونکہ یہ بھی ایک نیکی اور صدقے کی شکل ہوتی ہے۔

نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر عاریت میں استعمال کی بنا پر کوئی کمی ہو جائے تو اس کمی کا کوئی تاوان نہیں جب عاریت کا ایک مجزئہ ناقابل تاوان ہے جبکہ اس پر قبضہ حاصل تھا تو اس سے یہ فرض ہو گیا کہ عاریت کا کل بھی ناقابل تاوان ہو اس لیے کہ جس چیز کے تاوان کا تعلق قبضے کے ساتھ ہو اس میں کل اور جز کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا جس طرح غصب اور بیع فاسد کے ذریعے قبضے میں لی ہوئی چیز کا مسئلہ ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نقصان اور کمی کی بنا پر منافع ہو جانے والا ناقابل تاوان ہے تو کل کا بھی ناقابل تاوان ہو تاوان واجب ہو گیا جیسا کہ ودیعت اور دوسری تمام امانتوں کا مسئلہ ہے۔

ودیعت کے متعلق صفوان بن امیہ کی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے بعض راویوں نے اس میں تاوان کا ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا ہے۔ شریک نے عبد العزیز بن رفیع سے انھوں نے ابن ابی لیکہ سے، انھوں نے امیر بن صفوان بن امیہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے

روایت کی ہے کہ جنگ حنین کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے لوہے کی چند زہریں عاریت کے طور پر لیں۔ انھوں نے کہا: محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) یہ زہریں ضمانت کے طور پر دی ہیں، آپ نے جواب میں فرمایا: ٹھیک ہے، شرط منظور ہے۔

پھر ان میں سے کچھ زہریں ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا: اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان بھر دیں گے۔ انھوں نے جواب دیا: اللہ کے رسول! مجھے تاوان لینے سے زیادہ اسلام قبول کرنے کی رغبت ہے، میں تاوان نہیں لوں گا۔

اسرائیل نے یہی روایت عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے چند زہریں عاریت کے طور پر لی تھیں۔ ان میں سے کچھ ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کریں گے۔ انھوں نے جواب دیا: اللہ کے رسول! اس کی ضرورت نہیں ہے۔ اس روایت کو شریک نے موصولاً نقل کیا ہے اور اس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر کیا ہے لیکن اسرائیل نے اسے منقطعاً روایت کی ہے اور تاوان کی شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قتادہ نے عطاء سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے جنگ حنین کے موقع پر چند زہریں عاریت کے طور پر لی تھیں، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا: ”آیا یہ عاریت قابل واپسی ہے؟“ آپ نے اثبات میں جواب دیا تھا۔

جریر نے عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے عبداللہ بن صفوان کے خاندان کے کچھ اداد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین پر جانے کا ارادہ فرمایا، جریر نے اس کے بعد حدیث کا باقی ماندہ حصہ بیان کر دیا لیکن اس میں ضمان کا ذکر نہیں کیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کے راویوں میں جریر بن عبد الحمید سے بڑھ کر کوئی راوی نہ تو اس روایت کو محفوظ کرنے والا ہے، نہ متقن ہے اور نہ ہی نقیب ہے، اور جریر نے ضمان کا ذکر نہیں کیا اگر راویوں کو حفظ اور اتقان کے لحاظ سے یکساں درجے پر تسلیم کر لیا جائے تو پھر اصطلاحی طور پر یہ حدیث مضطرب کہلائے گی۔

حضرت ابوامامہؓ اور دوسرے صحابہؓ کے واسطوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ (العادیۃ موداعۃ عاریت ادا کی جائے گی) اگر صفوان کی روایت میں ضمان کا ذکر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مفہوم تاوان نہیں ہوگا بلکہ ادائیگی کی ضمانت ہوگا۔

جیسا کہ صفوان سے روایت کے بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب تک میں انھیں تمھیں واپس نہیں کروں گا اس وقت تک یہ ضمانت کے تحت رہیں گی۔“

اور جس طرح ایک روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں انفریابی نے، انھیں قتیبہ نے، انھیں بیہق نے، یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے سعید بن ابی ہریرہ سے کہ عمارت کی ضمانت کی سب سے پہلے جو صورت پیش آئی وہ یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا تھا کہ ہمیں اپنے ہتھیار عمارت کے طور پر دے دو، یہ ہتھیار ہمارے ضمانت کے تحت رہیں گے حتیٰ کہ ہم انھیں تمھارے پاس پہنچا دیں گے۔“

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے واپسی کی ضمانت کی شرط مقرر کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صفوان اس وقت ایک حربی کا فرشتے۔ انھوں نے یہ خیال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ ہتھیار ان کا مال مباح ہونے کی حیثیت سے لے رہے ہیں جس طرح تمام حربیوں کا مال لے لینا مباح ہوتا ہے اسی لیے صفوان نے کہا تھا: ”حمداً (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا تم مجھ سے یہ ہتھیار زبردستی لے رہے ہو؟“

آپ نے جواب میں فرمایا تھا: ”نہیں، بلکہ عمارت کے طور پر ضمانت کے تحت لے رہا ہوں یہ ضمانت اس وقت تک رہے گی جب تک میں تمھیں انھیں واپس نہ کروں، یہ قابل واپسی عمارت ہوگی۔“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کو یہ بتا دیا کہ یہ ہتھیار قابل واپسی عمارت کے طور پر لیے جا رہے ہیں۔ یہ اس طور پر نہیں لیے جا رہے ہیں جس طرح اہل حرب کے اموال لیے جاتے ہیں۔

اس کی مثال قائل کے اس قول کی طرح ہے جو وہ اپنے مخاطب سے کہے: ”میں تمھاری ضروریات کا ضامن ہوں۔“ اس سے قائل کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میں ان ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہوں گا یہاں تک کہ یہ پوری ہو جائیں۔ ایک شاعر اپنی اوٹنی کی تعریف میں کہتا ہے۔

بنتلك اسلى حاجتہ ان ضمنتہا دابرى هما كان فى الصدر اخلا

اگر میں کسی ضرورت اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کر لوں تو اس اوٹنی کی وجہ سے میں اس ضرورت کی طرف سے بے غم اور بے فکر ہو جاتا ہوں اور دل میں جگہ پانے والے غم سے نجات پالیتا ہوں۔

شاعر کے الفاظ ”ان ضمنتہا“ کے متعلق اہل لغت کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے۔ ”اگر میں کسی حاجت کو پورا کرنے کا قصد اور ارادہ کر لوں۔“

ایک اور یہود سے غور کیجیے، ہم اپنے مخالف کے اس قول کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ وہ روایت درست ہے

جس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس روایت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (عادیۃ مضمونہ) آپ نے یہ فرما کر اپنے قبضے میں لی ہوئی تمام ذرہوں کو قابل ضمانت قرار دیا۔ یہ چیز ہو بہو ان ذرہوں کی واپسی کی ضمانت کی مقتضی ہے۔ ان کی قیمت کے ضمان یعنی تاوان کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ میں ان کی قیمت کا ضامن ہوں، یعنی ان کی قیمت کا تاوان بھر دوں گا؟ ایک لفظ کو اس کے معنی سے ہٹا کر کسی دلالت کے بغیر مجازی معنی کی طرف لے جانا درست نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے مخالف کی جانب سے فقرے میں ایک پوشیدہ لفظ کے اثبات کا دعویٰ بھی درست نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر فقرے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ پوشیدہ لفظ ضمان القیمۃ ہے یعنی قیمت کا تاوان۔ دلالت کے بغیر اس پوشیدہ لفظ کا اثبات درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عاریت کے طور پر لی ہوئی ان ذرہوں میں چند کو جب غائب پایا تو آپ نے صفوان سے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو ہم ان گشتہ ذرہوں کا تاوان بھرنے کے لیے تیار ہیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ ذرہیں ضیاع کی صورت میں قیمت کے تاوان کی ضمانت کے تحت نہیں لی گئی تھیں۔

اگر قیمت کے ضمان پر اتفاق کی صورت ہوتی تو آپ صفوان سے ہرگز یہ نہ کہتے کہ اگر تم چاہو تو ہم ان گم شدہ ذرہوں کی قیمت کا تاوان بھر دیں گے۔ جب کہ تاوان کی شرط کی صورت میں آپ کو لازمی طور پر تاوان بھرنا ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ضیاع کی بنا پر تاوان واجب نہیں ہوا اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کی خواہش اور رضامندی کی صورت میں تبرع کے طور پر اسے تاوان دینے کا ارادہ کیا تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی غزوہ خینس کے موقع پر بعد اللہ بن ربیع سے تیس ہزار کا قرض لیا تھا۔ پھر آپ نے جب یہ قرض انھیں واپس کرنا چاہا تو انھوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: قرض واپس لے لو، کیونکہ قرض کا بدلہ قرض کی ادائیگی اور واپس ہے۔ اگر گم شدہ ذرہوں کا تاوان لازم ہوتا تو آپ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کر دیں گے۔

پھر صفوان کا یہ جواب کہ مجھے تاوان لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ آج میرے دل میں

جس قدر ایمان ہے وہ پہلے نہیں تھا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ صفوان گم شدہ زربوں کی قیمت کا تاوان لینے کا ارادہ ہی نہیں رکھتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان زربوں کی قیمت کا تاوان بھرنے کی کوئی شرط نہیں تھی کیونکہ جس چیز کا تاوان بھرنا ضروری ہوتا ہے اسلام اور کفر کی صورت میں اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

ہمارے ایک شیخ کا قول ہے کہ صفوان چونکہ حربی تھا اس لیے اس کے ساتھ ایسی شرط لگانا درست تھا کیونکہ ہمارے اور اہل حرب کے درمیان معاملات کی صورت میں ایسی شرطیں درست ہوتی ہیں جو ہمارے آپس کے معاملات میں درست نہیں ہوتیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اہل حرب کے آزاد مردوں کو بطور گروہی رکھ لینا درست ہے جبکہ ہمارے لیے کسی آزاد مسلمان کو رہن کے طور پر رکھ لینا درست نہیں ہے۔ ابو الحسن کرنی اصل تاویل کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اہل حرب کے لیے ناقابل ضمانت چیزوں میں ضمان یعنی تاوان کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ہم دلیعتوں اور مضاربت کی صورتوں اور ان جیسی چیزوں کے اندر ان کے ساتھ ضمان کی شرط لگائیں گے تو یہ شرط درست نہیں ہوگی۔ جو لوگ عاریت کے ضمان کے قائل ہیں انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ اور سعید بن ابی عمرو نے قتادہ سے نقل کیا ہے انھوں نے حسن سے، انھوں نے حضرت سمرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علی البید ما اخذت حتی تؤدیہ، جو چیز تم نے لی وہ ہاتھ پر رہے گی حتیٰ کہ تم اسے واپس کر دو) اس روایت میں بھی اختلافی نکات پر کوئی دلالت نہیں ہے اس میں تو صرف لی ہوئی چیز کی واپس کے دیو ب کا ذکر ہے، ضائع یا ہلاک ہو جانے کی صورت میں قیمت کے تاوان کا ذکر نہیں ہے۔ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ اس پر عاریت کی واپسی ضروری ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں اور اختلافی نکات اس کا کوئی تعلق بھی نہیں۔ واللہ اعلم۔

انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے متعلق اللہ کا حکم

قول باری ہے (وَإِذَا أَحْكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلے کرو (نیز قول باری ہے) (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) اللہ تعالیٰ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے)

نیز فرمایا (وَإِذَا أَقْلَعْتُمْ فَاغْدُتُمْ وَكَوْكَانَ ذَا الْقُرْبَىٰ) اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو خواہ وہ رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان نے، انھیں عبید بن جباب الحللی نے، انھیں عبد الرحمان بن ابی الریحان نے اسماعیل بن یحییٰ بن طلحہ بن عبید اللہ سے، انھوں نے ثابت الاعرج سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(الاستئصال هذه الامة بخيما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت - يامت اس وقت تک ٹھیک ٹھاک رہے گی جب تک اس میں یہ صفات باقی رہیں گی کہ جب بولے گی تو سچ بولے گی، جب فیصلہ کرے گی تو انصاف کرے گی اور جب اس سے رحم کی درخواست کی جائے گی تو رحم کرے گی۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبد الرحمن المقرئ نے نکھس بن الحسن سے، انھوں نے عبد اللہ اسلمی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے بدزبانی کی، حضرت ابن عباس نے اس سے فرمایا: تم میرے ساتھ بدزبانی کرتے ہو جبکہ میرے اندر تین اچھائییاں موجود ہیں۔ میں قرآن کی ایک آیت پر پہنچتا ہوں پھر خدا کی قسم میری یہ نیتا ہوتی ہے کہ اس آیت کے جن معانی و مطالب کا مجھے علم ہو گیا ہے تمام لوگوں کو بھی ان کا علم ہو جائے۔

یہ مسلمانوں کے کسی حاکم کے متعلق جب یہ سنتا ہوں کہ وہ انصاف سے فیصلہ کرتا ہے تو مجھے

اس کی خوشی ہوتی ہے جبکہ شائد مجھے کبھی بھی اس کے پاس اپنا کوئی مقدمہ لے کر جانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس طرح میں جب مستقام ہوں کہ مسلمانوں کے خلاف مملکت میں بارش ہوئی ہے تو مجھے مررت ہوتی ہے حالانکہ میرے پاس اپنے کوئی مویشی نہیں ہیں۔“

بہن بیدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عمارت بن ابی امامہ نے، انھیں ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے حماد بن ابی سلمہ سے، انھوں نے حمید سے، انھوں نے حسن سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام سے یمن باتوں کا عہد لیا ہے۔ اپنی خواہشات کی پیروی نہ کریں اللہ سے ڈریں لوگوں سے نہ ڈریں اور اللہ کی آیات کو ذرا سے معاوضے کے کر فرخت نہ کریں۔ پھر یہ آیت تلاوت کی (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىَٰ - اے داؤد! ہم نے تجھیں زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے۔ پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو) تا آخر آیت۔

نیز یہ ارشاد باری بھی ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَا الْأَنْزَارَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا الَّذِينَ اسْلَمُوا مِنَّا نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی، جو مسلم تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ کرتے تھے) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَوْا بِمَا يَأْتِي تَمَنَّا قَلِيلًا مَّنْ كَمْ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ تم لوگوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو اور میری آیات کو ذرا سے معاوضے کے کر بیچنا چھوڑ دو، جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں)۔

اولی الامر کی اطاعت کا بیان

ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ كَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)۔ اسے ایمان لانے والوں! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اولی الامر کی تاویل میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے ابن عباس (ایک روایت کے مطابق) حسن، عطا اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حق یعنی دین کی سمجھ اور علم رکھنے والے ہوں۔

حضرت ابن عباس (ایک اور روایت کے مطابق) اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جہاد پر جانے والے فوجی دستوں کے سالار ہیں، یہ بھی درست ہے کہ ایت میں یہ تمام لوگ مراد ہوں کیونکہ اولی الامر کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

امراء جیوش شکروں اور فوجی دستوں اور دشمن سے حرب و قہر کی تدابیر سے تعلق رکھنے والے معاملات کے نگران اور ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ علمائے شریعت کی حفاظت اور معاملات و امور کے جواز اور عدم جواز کی پاسبانی کے فرائض سرانجام دیتے ہیں۔

اس لیے لوگوں کو امراء اور حکام کی اس وقت تک اطاعت کا حکم دیا گیا اور ان کی بات ماننے کے لیے کہا گیا جب تک وہ عدل و انصاف سے کام لیتے رہیں۔ رہ گئے علماء تو وہ عادل ہوتے ہیں ان کی شخصیتیں پسندیدہ ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ وہ لوگوں کو بتاتے اور جو کچھ کرتے ہیں اس میں ان کی دینداری اور دیانت داری پر لوگوں کو پورا بھروسہ ہوتا ہے۔

یہ بات اس قول باری کی نظیر ہے (فَاسْتَلِذُوا بِاللَّهِ كَيْفَ تَتَّقُونَ)۔ اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو) ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جگہ اولی الامر سے مراد یعنی اویاب بست و کشاد مراد

لینا زیادہ واضح ہو گا کیونکہ اس سے پہلے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کا دن گزر چکا ہے۔ یہ ان لوگوں کو خطاب ہے جو احکام و قوانین کی تعمید کے ذمہ دار ہیں۔ یعنی حکام اور قضاۃ اس پر ادلو الامر کی اطاعت کے حکم کو عطف کیا گیا۔

اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ادلو الامر سے مراد وہ ارباب بست و کشاد ہیں جو لوگوں پر حکومت کرتے ہیں۔ جب تک یہ انصاف پر قائم رہیں اور لوگوں کی نظر میں پسندیدہ رہیں۔ ان کی اطاعت ضروری ہے۔ لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ادلو الامر کے دونوں طبقوں یعنی فوجی دستوں کے امراء اور علماء کی اطاعت اور فرمانبرداری کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہو۔

کیونکہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کے حکم کے پہلے گزر جانا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ اولی الامر کی اطاعت کے حکم کو صرف امراء تک محدود کر دیا جائے، کسی اور کو اس میں شامل نہ کیا جائے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اطاع امیری فقد اطاعنی جس نے میرے مقرر کردہ امیر کی اطاعت کی اس نے گویا میری اطاعت کی)

زہری نے محمد بن جریج بن مہتم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منی میں خیف کے مقام پر کھڑے ہو کر فرمایا (نصر اللہ عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له درب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغفل عليهن قلب مؤمن اخلص العمل لله تعالى، وقال بعضهم وطاعة ذوى الامر، وقال بعضهم والنصيحة لا ولى الامر ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تعبط من وراءهم۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کو تروتازہ اور سرسبز و شاداب رکھے جس نے میری بات سنی اور اسے یاد رکھا اور پھر ان لوگوں تک پہنچا دیا جو اسے سن نہ سکے تھے کیونکہ بعض دفعہ دین کی ایک بات کو دوسروں تک پہنچانے والا ایسا ہوتا ہے جسے خود اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور بعض دفعہ وہ اس بات کو ایسے انسان تک لے جاتا ہے جو اس سے بڑھ کر سمجھ دار ہوتا ہے۔

تین باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق ایمان والے کسی دل میں کوئی کھوٹ اور ملاوٹ نہیں ہوتی۔ اول اللہ کے لیے اخلاص، دوم ادلو الامر کی اطاعت اور بعض راویوں کے الفاظ میں ادلو الامر کے لیے غیر خواہی، سوم مسلمانوں کی جماعت سے وابستگی اس لیے کہ مسلمانوں کی دعا انھیں اپنے حفاظتی گھیرے میں لیے ہوئے ہوتی ہے)

اس روایت میں زیادہ واضح بات یہی ہے کہ آپ نے ادلو الامر سے امراء مراد لی ہے۔ بہت

زیر بحث کے ساتھ ہی ارشاد باری ہے (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو)

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اولوالامر سے مراد فقہاء ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ پھر اس قول باری میں اولوالامر کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ متنازع فیہ معاملہ کو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائیں اور اس کا حل ان دونوں مآخذ کی روشنی میں تلاش کریں کیونکہ علوم انسانی اور غیر اہل علم طبقے کا یہ مرتبہ نہیں ہو سکتا جس کا ذکر آیت میں کیا گیا ہے۔

اس لیے کہ انھیں اس بات کا پتہ ہی نہیں ہوتا کہ متنازع فیہ معاملے کو کتاب و سنت کی روشنی میں کس طرح حل کیا جاتا ہے اور نئے مسائل کے لیے ان سے کس طرح استدلال ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں علماء کو خطاب ہے۔

بعض اہل علم نے امامت کے متعلق روافض کے مذہب کا ابطال قول باری (وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) سے کیا ہے۔ کیونکہ اولوالامر سے مراد یا تو فقہاء ہوں گے یا امراء یا امام جس کے یہ دعویٰ درہم ہیں۔

اگر اس سے فقہاء اور امراء مراد ہوں تو پھر امام مراد لینا باطل ہو جائے گا۔ فقہاء اور امراء سے غلطی سرزد ہونے، نسیان، سہو واقع ہونے اور تغیر و تبدل کا امکان ہے لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات عقیدہ امامت کی بنیاد کو باطل کر دیتی ہے کیونکہ روافض کے ہاں امام کے لیے معصوم ہونا شرط ہے۔ یعنی اس سے غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ نسیان، سہو اور تغیر و تبدل سے وہ مبرا ہوتا ہے۔

آیت سے امام معصوم مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سلسلہ خطاب میں یہ فرمایا (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) اگر کوئی امام ہوتا جس کی اطاعت فرض ہوتی تو متنازع فیہ معاملے میں اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے اور تنازع اور اختلاف کو ختم کرنے میں وہی آخری سند کی حیثیت رکھتا ہے لیکن نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف رائے کی صورت میں امام معصوم کی بجائے کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ ان کا عقیدہ امامت باطل ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی واجب الطاعتہ امام کا وجود ہوتا تو قول باری کے الفاظ یہ ہوتے

امام کی طرف لوٹنا ذکر و تہجد کے نزدیک کتاب و سنت کی تاویلات اور معانی و مفہم سیم کی تعیین میں امام کا قول، قول فیصل ہوتا ہے۔

لیکن آیت میں جب سالاران عسکرا و فقہا امت کی اطاعت اور نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف رائے کو امام کی بجائے کتاب و سنت کی طرف راجع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مختلف فیہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں امام معصوم واجب اطاعت نہیں ہے نیز یہ کہ ہر فقیہ کو مختلف فیہ مسئلے میں کتاب و سنت کے نظائر سے استدلال کرنے کی اجازت ہے۔

اس باطل فرقے کا خیال یہ ہے کہ قول باری (۱) اُولٰٓئِکُم مِّنْکُمْ سے حضرت علی مراد ہیں۔ لیکن یہ تاویل ہر سر غلط ہے کیونکہ اُولٰٓئِکُم وہ اور جماعت کی شکل میں ہوں گے جبکہ حضرت علی ایک فرد احد ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگوں کو اُولٰٓئِکُم کی اطاعت کا حکم دیا گیا تھا اور اس زمانے میں حضرت علی امام نہیں تھے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں امراء اور عمال اُولٰٓئِکُم تھے اور ان کی طاعت بھی اس وقت تک لازم تھی جب تک وہ لوگوں کو معصیت کے ارتکاب کا حکم نہ دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد بھی امراء و عمال کی اطاعت اور ان کی اتباع کے لیے یہی شرط ہے کہ معصیت کے اندر ان کی بیروی اور اطاعت مسلمانوں پر لازم نہیں ہے۔

قول باری ہے (جَاۤئِکُمْ ذٰلِعُنْمُ فِی شَیْءٍ مِّنْ دُوْنِکُمْ اِلٰی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) کے متعلق مجاہد قتادہ، میمون بن جبران اور سدی سے مروی ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے سے مراد کتاب و سنت کی طرف لوٹنا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر اور آپ کی وفات کے بعد متنازع فیہ معاملے کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کے وجوب میں عموم ہے۔

کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ مختلف فیہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو مخصوص ہوا و جس کا ذکر اس کے اسم اور معنی کے ساتھ ہوا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو نصاً تو ثابت نہ ہو یا ہو لیکن اس پر دلالت موجود ہو اور قیاس اور نظائر کی مدد سے اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہو۔ آیت میں وار د لفظ کا عموم ان دونوں صورتوں کو مشا مل ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ جب کسی معاملے میں ہمارے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو جائے

تو اسے کتاب و سنت کے منصوص حکم کی طرف لوٹنا یا جانے، اگر مختلف فیہ مسئلے کے متعلق ان دونوں ماخذوں میں کوئی حکم موجود ہو لیکن اگر کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو تو اس کی تطبیق کی طرف لوٹنا واجب ہوگا۔ کیونکہ ہمیں ہر حالت میں معاملے کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کا حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عمل کے لیے کسی خاص حالت یا صورت کی تخصیص نہیں فرمائی ہے البتہ مضمون کلام اور اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ کتاب و سنت کی طرف ایسے مختلف فیہ معاملات ہی لوٹائے جائیں جن کے متعلق کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو کیونکہ نص کی موجودگی میں کسی مسئلے کے اندر اس حکم کے سوا کسی اور حکم کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ایسے مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رائے نہیں ہوتا جب کہ عربی زبان کے وہ رموز آشنا تھے اور کلام میں احتمال اور غیر احتمال کی صورتوں سے پوری طرح واقف تھے اس لیے آیت کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب و سنت میں پائے جانے والے اس کے نظائر کی طرف لوٹنا یا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اختلاف رائے ختم کر کے کتاب و سنت کے فیصلے کے سامنے تسلیم ختم کر دیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں تمام مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) اگر اس کی تاویل دہی ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو آیت کے معنی یہ ہوں گے اے ایمان والو! کتاب اللہ اور اس کے نبی کی سنت کی پیروی کرو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔ جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص ایمان لے آتا ہے تو ایمان پر اس کے عقیدے کے اندر اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے التزام کا عقیدہ بھی موجود ہوتا ہے۔

اس لیے معترض کی تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ قول باری (خُذُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ نیز آیت کی ابتدا میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا حکم گزر چکا ہے اس لیے قول باری (خُذُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) کو اسی مفہوم پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا جس کا اظہار خطاب کے شروع میں ایک دفعہ ہو چکا ہے۔

بلکہ اس نئے مفہوم اور فائدے پر محمول کرنا ضروری ہوگا اور نیا مفہوم یہ ہے کہ ایسا مسئلہ جس کا مفہوم منصوص نہیں ہے اس میں اختلاف رائے کی صورت میں اسے منصوص علیہ مسئلے کی طرف

لوٹایا جائے۔

دوسرے الفاظ میں ہر مختلف فیہ مسئلے میں کتاب و سنت کے اندر اس کے نظام سے حکم تلاش کیا جائے، نیز آیت میں لفظ کے عموم کے تحت یہ دلالت بھی ہے کہ ہم تمام مختلف فیہ مسائل کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کے پابند ہیں اور دلیل کے بغیر کسی مسئلے کو کتاب و سنت سے باہر نہیں لے جاسکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے دوران کسی مسئلے میں اختلاف رائے کی صورت میں صحابہ کرام اس آیت کے حکم کے مخاطب تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں شے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام کے سلسلے میں ان حضرات کے لیے اپنی رائے سے کام لینے اور قیاس کرنے کی گنجائش نہیں تھی بلکہ ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات مان لینا اور آپ کے حکم کی پیروی کرنا فرض تھا۔ قیاس کے ذریعے معاملے کو لوٹانے کے تکلف کی ضرورت نہیں تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ منصوص احکامات پر عمل کیا جائے اور غیر منصوص باتوں پر غور کرتے اور اجتہاد سے کام لینے کے تکلف سے گریز کیا جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات سرے سے غلط ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر بھی رائے سے کام لینے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے نیز نئے پیدائندہ مسائل کو ان کے منصوص نظام کی طرف لوٹانے کا سارا عمل دو صورتوں میں جائز سمجھا جاتا تھا، ایک صورت میں جائز نہیں قرار دیا جاتا تھا۔

جواز کی پہلی صورت وہ تھی جب صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور چلے جاتے جس طرح آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کی طرف روانہ کرتے ہوئے ان سے پوچھا تھا کہ اگر کوئی مقدمہ پیش ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب میں عرض کیا تھا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا۔

آپ نے فرمایا: اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: میں اللہ کے نبی کی سنت کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا۔ آپ نے پھر پوچھا: اگر اس کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہ ملا تو پھر کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: تو پھر اپنے غور و فکر اور سوچ بچار سے کام لوں گا اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا۔

یہ سن کر آپ نے حضرت معاذ کے سینے پر ہاتھ مارتے ہوئے فرمایا (الحمد لله الذی وفق رسولہ رسولاً للہ لیسامیہ فی حقہ) اللہ۔ اللہ الحمد کہ اس نے اللہ کے رسول کے رسول اور پیغمبر

کو اس طریق پر کار کی توفیق عطا کی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔
یہ ایک صورت تھی جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کرنے اور اس سے کام لینے کا جواز تھا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابی کو اپنے سامنے ایک مسئلے پر غور کرنے اور نئے مسئلے کو اس کی فطرت کی طرف لوٹانے کا حکم دیتے تاکہ غور و فکر کرنے والے صاحب کی صلاحیتوں کا اندازہ لگ جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ صاحب اس کام کے لیے موزوں ہیں یا نہیں، اگر ان سے غلطی ہوتی اور غور و فکر کی راہ سے وہ بڑھ جاتے تو آپ انہیں سیدھی راہ پر لگا دیتے اور انہیں ہدایات بھی دیتے۔

آپ صحابہ کرام کو اس بات کی تعلیم دیتے تھے کہ میرے دنیا سے اٹھ جانے کے بعد نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے تم پر اجتہاد واجب ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اس طریقے سے اجتہاد کی گنجائش موجود رہی۔

جبکہ کہ ہمیں عبدالبنی بن قافع نے روایت کی ہے۔ انہیں اسلم بن سہل نے، انہیں محمد بن خالد بن عبد اللہ نے، انہیں ان کے والد نے حفص بن سلیمان سے، انہوں نے کثیر بن شقیہ سے، انہوں نے ابو العالیہ سے، انہوں نے حضرت عقیب بن عامر سے کہ ایک دفعہ دو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنا جھگڑا لے کر آئے۔ آپ نے حضرت عقیب سے فرمایا: عقیب ان کے جھگڑے کا فیصلہ کرو۔

حضرت عقیب نے عرض کیا: حضور! آپ کی موجودگی میں میں ان کے جھگڑے کا فیصلہ کروں!! آپ نے فرمایا: فیصلہ کرو، اگر درست فیصلہ کر دے گے تو تمہیں دس نیکیاں ملیں گی اور اگر غلطی کر دے گے تو ایک نیکی کے مستحق ٹھہر دے گے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سامنے اس طریقے پر اجتہاد کرنے کی اجازت کر دی جو ہم نے بیان کیا ہے۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذ اور حضرت عقیب کو اجتہاد کرنے کا حکم اس قول باری (إِنَّا نَنصِّرُ مَن دَعَانِي شَيْءٌ خَدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) کی بنیاد پر صادر ہوا تھا اس لیے کہ اگر ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے کوئی ایسا حکم مل جائے جو اس مفہوم و معنی کے موافق ہو جس کا قرآن میں درود مذکور ہے تو ہم اسے حکم کو قرآن کے ذریعے دیا جانے والا حکم تصور کریں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ابتدا نہیں سمجھیں گے۔

مثلاً آپ کا چور کو قطع ہمارے زانی کو کوٹروں کی مراد بنا اور اسی قسم کے دوسرے احکام۔ اس

ایسے معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نہیں تھی اور مختلف فیہ معاملے کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانا واجب تھا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اختلاف اور تنازعہ کو ترک کر کے اس پیچیدگی کو تسلیم کر لینا ضروری تھا جو کتاب و سنت میں مخصوص ہوتی۔

تیسری صورت جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہ تھی وہ یہ تھی کہ کوئی شخص آپ کی موجودگی میں کسی حکم کو جاری کرانے اور اپنی رائے پر ڈٹے رہنے کی نیت سے اجتہاد کرتا، اس طریقے پر اجتہاد نہ کرتا جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی واجب

قول باری ہے (وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ) اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو) نیز فرمایا (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَطِيعُ) اللہ ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس لیے بھیجا کہ اللہ کی اجازت سے اس کی پیروی کی جائے

نیز فرمایا (وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) جو شخص رسول کی پیروی کرتا ہے وہ اللہ کی پیروی کرتا ہے) نیز ارشاد ہوا (فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتُمْ وَيُسَلِّمُوا) انہیں اسے نعمت انہماکے رب کی قسم کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے باہمی اختلافات میں یہ تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں، پھر جو کچھ تم فیصلہ کرو اس پر اپنے دلوں میں بھی کوئی تنگی محسوس نہ کریں، بلکہ تسلیم کر لیں) اللہ جل شانہ نے ان آیات کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے وجوب کی پوری طرح تاکید کر دی اور یہ واضح کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے جس سے یہ بات از خود معلوم ہو گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی اللہ کی نافرمانی ہے۔

قول باری ہے (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ غُتَّةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ان لوگوں کو جو پیغمبر کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اس بات سے ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں کسی آفت کی گرفت میں نہ آجائیں یا کوئی دردناک عذاب انہیں نہ آئے) اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید سنائی اور آپ کے حکم کی مخالفت کرنے والے، آپ کے فیصلے کو تسلیم نہ کرنے والے اور اس میں شک کرنے والے کو دائرہ ایمان سے خارج قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا

يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا آیت میں لفظ حرج کے معنی شک کے بیان کیے گئے ہیں۔ مجاہد سے اس معنی کی روایت کی گئی ہے۔

حرج کے اصل معنی تنگی کے ہیں۔ اس سے یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو اس طرح تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے وجوب تسلیم کے بارے میں کوئی شک نہ ہو اور نہ دل میں اس سے کوئی تنگی پیدا ہو بلکہ کھلے دل کے ساتھ اور پورے یقین و بصیرت کے ساتھ اسے مان لیا جائے۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص نے اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ادا میں سے کسی امر اور حکم کو ٹھکرا دیا وہ دائرۃ اسلام سے خارج ہے خواہ اس نے شک کی بنا پر اسے ٹھکرا دیا ہو یا قبول نہ کرنے کی بنا پر یا تسلیم کرنے سے باز رہنے کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو۔

یہ بات صحابہ کرام کے اس موقف کی صحت کی موجب ہے جو ان حضرات نے مانعین رکوعہ پر ارتداد کا حکم لگانے، انہیں قتل کرنے اور ان کے اہل و عیال کو جنگی قیدی بنالینے کے بارے میں اختیار کیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور آپ کے احکامات کو تسلیم نہیں کرتا وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امر اللہ کا امر کیوں نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اس لحاظ سے اللہ کی اطاعت کے ساتھ موافقت و مطابقت رکھتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر اللہ کے اوامر و نہی نظر بوتے ہیں۔

جہاں تک امر کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کہنے والا کسی سے کہے "افعل" (فلاں کام کرے) اس مفہوم کے تحت یہ درست نہیں ہوگا کہ دو امر کرنے والوں سے ایک امر صادر ہو جس طرح دو کہنے والوں سے ایک قول اور دو کام کرنے والوں سے ایک کام صادر ہونا درست نہیں ہوتا۔

جنگ کی تیاری ہر وقت ضروری ہے

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اخذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا شُبَّاتٍ أَوْ فِرُوا جَمِيعًا اے ایمان والو! مقابلہ کے لیے ہر وقت تیار رہو، پھر جیسا متوقع ہو الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر) ایک قول ہے کہ ثبات کے معنی جماعتوں کے ہیں۔ اس کا واحد ثبۃ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک اور قتادہ سے یہی روایت ہے۔ قول باری (خُذُوا حِذْرَ كُفْرِهِمْ) کے معنی ہیں ”اپنے اپنے ہتھیار لے لو“ ہتھیار کو خُذ کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اس کے ذریعے خوف اور ڈر سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ معنی بھی مختل ہے ”اپنے ہتھیار لے کر اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کرو“ جس طرح قول باری ہے (وَلْيَأْخُذْ أَخِي دُحُمَ قَائِلَهُمْ) انہیں چاہیے کہ مقابلہ کے لیے تیار رہیں اور اپنا اسلحہ لے لیں)

(نہجہ لکھنؤ کی طرف چلا گیا)

آیت کا مفہوم ہے اپنے دشمنوں سے قتال کرنے کے لیے جیل پڑو۔ نفراؤں گروہ اور جماعت کو کہتے ہیں جس کی گھبراہٹ کے اندر پناہ حاصل کی جاتی ہے۔ دشمن کے خلاف جنگ کی طرف بلائے کے لیے دی جانے والی مدد کو نفیر کہتے ہیں۔ فیصلے کے لیے کسی کے پاس جانے کو منازہ کہتے ہیں کیونکہ معاملات میں اختلافات پیدا ہو جانے کی صورت میں اسی کا سہارا لیا جاتا ہے۔

سورۃ برآۃ میں ارشاد ہے (اَتَقِفُوا خِطْفًا وَثِقًا لَّكُمۡ پھلکے پھلکے اور بوجھل چیل پڑو) تا آنکہ آیت۔ نیز ارشاد ہے (اَلَا تَتَقِفُوا لِنُفۡسِکُمۡ عَذَابًا اَلِیۡمًا اگر نہیں لکھو گے تو اللہ تعالیٰ تمہیں دردناک عذاب دے گا)

ابن عباسؓ کا قول ہے کہ درج بالا آیات کو اس قول باری نے منسوخ کر دیا (وَمَا كَانَ
الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفَعُوا آكَافَةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ
أَيُّهَا سَبِيحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ) اہل ایمان کو
ہنسیں چاہیے کہ وہ سب کے سب نکل پڑیں یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا
کرے (اور ایک حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ٹھہرا رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت
میں رہنے والے لوگ وہ ہوں گے جو دین میں سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں گے اور جب ان کے بھائی
غزوات سے واپس آئیں گے تو انھیں اللہ کا خوف دلائیں گے تاکہ وہ بھی اللہ کی کتاب میں نازل
ہونے والے احکامات اور حدود کے بارے میں غلط ہو جائیں۔

قول باری ہے (الَّذِينَ آمَنُوا أَتَيْنَاهُمُ أَجْرَهُمُ فِي سُبُلِ اللَّهِ) جو لوگ صاحب ایمان ہیں وہ اللہ
کے راستے میں قتال کرتے ہیں (ایک قول کے مطابق) (فِي سُبُلِ اللَّهِ) کے معنی ہیں اللہ کی طاعت
میں کیونکہ یہی طاعت اللہ کی جنت میں جو اس نے اپنے دوستوں کے لیے تیار کر رکھی ہے، ثواب
کا باعث بنے گی۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد اللہ کا دین ہے جو اس نے مقرر کیا ہے
تاکہ یہ دین انھیں اللہ کے ثواب اور اس کی رحمت تک پہنچا دے۔ اس صورت میں عبارت کی
ترتیب یوں ہوگی ”فِي نَصْرِ اللَّهِ تَعَالَى“ (اللہ تعالیٰ کے دین کی نصرت میں قتال کرتے ہیں۔
طاغوت کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ شیطان ہے۔ یہ قول حسن اور شعبی کا ہے ابو العلیہ
کا قول ہے کہ اس سے مراد کافروں ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتلانے والا۔ ایک قول ہے کہ اس
سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی اللہ کے سوا پرستش کی جائے۔

قول باری ہے (إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) یقین جانو کہ شیطان کی چالیں حقیقت
میں نہایت کمزور ہیں (کید اس کو شمش اور دوڑ دھوپ کو کہتے ہیں جو صورت حال کو بگاڑنے
کے لیے حیلہ سازی کے ذریعے اور نقصان پہنچانے کی غرض سے کی جائے۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) اس لیے فرمایا کہ
شیطان نے ان کافروں سے کہا تھا کہ مسلمانوں کے مقابلہ میں یہ غالب آئیں گے اس لیے یہ کمزور
کہلایا۔ ایک قول ہے کہ اسے ضعیف کے اسم سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی
نصرت کے مقابلے میں اپنے دوستوں کے لیے اس کی نصرت بہت کمزور ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ كَوْنًا لَفُتِنَا بِهِمْ أَلَا تَلْمِزُونَا) اگر
یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو لوگ اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے ہ

اختلاف کی تین صورتیں ہیں: تناقض کی صورت میں اختلاف جس میں ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز کے فساد کو لازم کر دے۔

تفاوت کی صورت میں اختلاف جس میں ایک حصہ تو فصاحت و بلاغت کی بنا یوں کو چھو رہا ہو اور دوسرا حصہ انتہائی گھٹیا اور سست ہو۔ اختلاف کی یہ دونوں صورتیں قرآن سے منفی ہیں اور یہ چیز اس کے اعجاز کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

کیونکہ جب فصحاء اور بلغاء کا کوئی کلام طویل ہوتا جیسے جس طرح قرآن کی طویل سورتیں ہیں تو ایسی صورت میں اس طویل کلام میں فصاحت و بلاغت کا یکساں معیار برقرار نہیں رہتا اور اس میں عدم یکسانیت کی بنا پر وہ تفاوت پیدا ہو جاتا ہے جس کا ہم نے ابھی اچھی ذکر کیا ہے تلاؤم کی صورت میں اختلاف جس میں پورے کا پورا کلام لفظی اور معنوی حسن کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متناسب ہو۔

مثلاً آتوں اور آیات کی مقداروں کے لحاظ سے اختلاف نیز ناسخ اور منسوخ کے احکام میں اختلاف۔ اس آیت میں استدلال بالقراآن پر ابھارا گیا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے کیونکہ اس میں اس حق پر مختلف پیرایوں میں دلائل موجود ہیں جس کا اعتقاد رکھنا اور جس پر عمل کرنا ہم سب کے لیے ضروری ہے۔

مسائل پر اجتہاد و اشتیاط

قول باری ہے (وَكُودُ دُودُكَ اِی السَّرُّوْلِ وَ اِی اُولٰٓئِیْہِ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْہُمْ) اگر یہ اس خبر کو رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔

حسن، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اول الامر سے مراد اہل علم و فقہ ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد امر و عمل ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے دونوں مذکورہ بالا گروہ مراد لینا درست ہے کیونکہ اول الامر کا اسم ان دونوں پر واقع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اول الامر تو وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ہاں تقول میں لوگوں کے معاملات

کو نبھانے اور انھیں درست رکھنے کے اختیارات ہوتے ہیں۔ اہل علم کے ہاتھوں میں اس قسم کے اختیارات نہیں ہوتے تو ان کا شمار اولوالامر میں کیسے ہو سکے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اولوالامر وہ لوگ ہیں جو لوگوں پر اختیارات رکھنے کی بنا پر ان کے معاملات کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

فقہاء کو بھی اولوالامر کہا جاسکتا ہے کیونکہ انھیں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا علم ہوتا ہے اور دوسروں پر ان کے قول کو تسلیم کرنا لازم ہوتا ہے اس بنا پر انھیں اولوالامر کے نام سے موسوم کرنا درست ہے۔

جیسا کہ دوسری آیت میں ارشاد ہے (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا أَشْقَاهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) تاکہ باقی لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آئیں ڈراتے رہیں عجب کیا کہ وہ غلط طریقے اللہ تعالیٰ نے فقہاء کے اندر پر محتاط رویہ اختیار کرنا لازم قرار دیا اور جنھیں انذار کیا جا رہا ہے ان پر ان کے قول کو قبول کرنا ضروری قرار دیا اس بنا پر ان حضرات پر اولوالامر کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا۔

امراء اور اعیان سلطنت کو بھی اولوالامر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ ان لوگوں پر اپنے احکامات نافذ کرنے کے اختیارات رکھتے ہیں جن پر انھیں بالادستی اور حکومت حاصل ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (عَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) استنباط استخراج کو کہتے ہیں اسی سے استنباط المیاء والعیون (پانی نکالنا چشمے کھودنا) مانا جاتا ہے۔ اس لیے استنباط کا اسم ہر اس چیز پر مجھول ہوتا ہے جو کہیں سے اس طرح نکالی جائے کہ آنکھوں سے نظر آجائے یا دلوں میں اس کی معرفت حاصل ہو جائے۔

شریعت میں استنباط استدلال اور استعلام کی نظیر ہے۔ اس آیت کے اندر حوادث یعنی پیش آنے والے نئے امور کے احکامات معلوم کرنے کے لیے قیاس سے کام لینا اور اپنی رائے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے کے وجوب پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں پیش آمدہ واقعات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور صحابہ کی موجودگی میں آپ کی طرف ٹوٹنے کا اور آپ کی وفات کے بعد یا صحابہ کرام کی آپ سے دوری کی صورت میں علماء کی طرف

لوٹانے کا حکم دیا۔ لوٹانے کا یہ حکم لامحالہ ان امور سے تعلق رکھتا ہے جو منصوص نہیں ہیں کیونکہ منصوص احکامات اور امور میں کسی استنباط کی ضرورت اور حاجت پیش نہیں آتی۔
اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کے احکامات میں سے کچھ تو وہ ہیں جو منصوص طریقے سے بیان ہوئے ہیں اور کچھ وہ ہیں جو منصوص کے اندر موجود ہیں اور ہمیں اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ ہم استدلال و استنباط کے ذریعے ان احکامات کے علم تک رسائی حاصل کریں۔
اس طرح اس آیت میں کئی معانی اور احکامات موجود ہیں۔ ایک یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں سے بہت سے ایسے ہوتے ہیں جن کے احکام منصوص صورتوں میں موجود ہوتے ہیں اور بہت سے مسائل کے احکامات مدلول یعنی دلالت کی صورتوں میں ہوتے ہیں۔

دوم یہ کہ علماء کی یہ ذمہ داری ہے کہ جس مسئلے کا حکم منصوص نہ ہو اسے اس کے نظائر کی طرف لوٹا کر جو منصوص ہوں حکم کا استنباط کریں اور اس کی معرفت تک رسائی حاصل کریں۔ سوم یہ کہ عوام انسان پر یہ لازم ہے کہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں علماء کی تقلید کریں۔
چہاں یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احکام کے استنباط اور ان کے دلائل سے استدلال کے مکلف تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے معاملات کو آپ کی طرف نیز اولوالاخر کی طرف لوٹانے کا حکم دیا۔
پھر فرمایا (لَعَلَّهُم يَعْلَمُوا الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) اس میں استنباط و استدلال کے حکم کے ساتھ صرف اولوالاخر کو مخصوص نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی اس حکم میں شامل تھی۔
اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ استنباط کرنے اور استدلال کے ذریعے احکام کی معرفت تک رسائی حاصل کرنے کا کام سب کے ذمے لگایا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں استنباط کے سلسلے میں دیا گیا حکم پیش آمدہ مسائل کے احکام استنباط سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق صرف دشمن سے خوف اور امن کے معاملے تک محدود ہے کیونکہ قول باری ہے۔

وَإِذَا جَاءَهُمْ مُّؤْمِنٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَكَوُفَّةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذَا انْتِقَامٍ
وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ كَيْفَ يُنْذِرُونَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ
اس کا تعلق صرف اہل ایمان سے ہے جو منافقین پھیلایا کرتے تھے۔

اللہ نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان افواجیوں پر کان نہ دھریں اور انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سمجھدار لوگوں تک پہنچا دیں تاکہ خوف نہ ہو اس کی افواہوں کی صورت میں یہ افواہیں مسلمانوں

اعصاب پر سوار ہو جائیں اور امن و سکون کی افواہوں کی صورت میں مسلمان مطمئن ہو کر بیٹھ نہ رہیں اور جہاد کی تیاری نیز کافر دل سے ہوشیار رہنے کے عمل کو ترک نہ کر دیں۔

اس لیے آیت میں احکام حواشیہ کے استنباط کے ہواز کے سلسلے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قول باری (وَإِذَا جَاءَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ) (اور ان کے دشمنوں کے معاملے تک محدود نہیں ہے۔

کیونکہ امن اور خوف کا تعلق ان احکامات سے بھی ہو سکتا ہے جن پر مسلمان عمل پیرا ہوتے ہیں کہ ان میں مباحات کیا ہیں اور ممانعات کیا ہیں اور ان میں جائز کون کون سے احکامات ہیں اور ناجائز کون کون سے ہیں۔

ان تمام باتوں کا امن اور خوف سے تعلق ہے اور آیت میں امن اور خوف کے ذکر سے یہ دلالت حاصل نہیں ہوتی کہ ان کا دائرہ صرف ان افواہوں تک محدود ہے جو دشمن کی طرف سے امن اور خوف کے سلسلے میں اثراتی جاتی تھیں بلکہ ان کا تمام معاملات سے تعلق ہونا درست ہے۔ اس حکم کے ذریعے عوام الناس پر پابندی لگا دی گئی کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں اپنی طرف سے اباحت یا ممانعت یا ایجاب یا نفی وغیرہ کی کوئی بات نہ کریں بلکہ ان پر ان امور کو اللہ کے رسول اور اہل اللہ کی طرف لوٹنا دینا لازم کر دیا گیا تاکہ وہ منصوص احکام کے نفاذ کے ذریعے استدلال کر کے ان امور کے احکامات مستفیض کر لیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر ہم مقررہ کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ آیت کا نزول دشمن سے تعلق رکھنے والے امن اور خوف کے معاملے تک محدود ہے پھر بھی ہماری ذکر کردہ بات پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

وہ اس طرح کہ جب جہاد کے لیے تر دشمن کی چالوں کی توڑ کے لیے حکمت عملی استنباط کرنے کا جو ازہ ہے کہ حالات کے مطابق کبھی صرف احتیاطی تدابیر اختیار کر لی جائیں، کبھی حملہ کرنے میں پہل کر لی جائے اور کبھی پیچھے ہٹ کر دفاعی مورچوں کو مضبوط بنایا جائے اور یہ ساری کارروائیاں اس بنا پر کی جائیں کہ اللہ نے ہمیں ان کا حکم دیا ہے اور اس سلسلے میں سوچ بچار کا استعمال واولا کی آرا اور اجتہاد کے حوالے کر دیا ہے۔

تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان معاملات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا جاتا ہے واجب ہے جو جنگی تدبیروں، کافروں کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمن

کی چالوں کے نوٹز کے سلسلے میں پیش آسکتی ہیں۔ اس احکامات کے سلسلے میں اجتہاد اور عبادات نیز فروعی مسائل کے سلسلے میں پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد اور زہدائے استدلال میں کوئی خرق نہیں ہے۔ کیونکہ ان تمام کا اللہ کے احکام سے تعلق ہے۔

البتہ اجتہاد و استنباط کی ممانعت اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص صرف بیع و شرا سے مسائل میں اجتہاد و استنباط سے کام لینے کو تو مباح سمجھتا ہو لیکن نکاح و طلاق کے مسائل میں اس کے بوجز کا قائل نہ ہو نہ ان کے مسائل میں اس کا قائل ہو اور حج و مناسک کے مسائل میں اس سے کام لینا درست نہ سمجھتا ہو۔ اصطلاح میں اسے خلف القول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور کوئی یہ کہے کہ استنباط کا دائرہ صرف قیاس اور اجتہاد رائے تک محدود نہیں بلکہ اس میں اس دلیل سے استدلال بھی داخل ہے جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو دلیل ایسی ہو جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو اس کے بارے میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صرف لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے یہ استنباط کے ذیل میں نہیں آتی بلکہ یہ شریعت کے خطاب سے سمجھ میں آجانے والی بات اور مفہوم کے ضمن میں آتی ہے۔

ہم بھی اسے تسلیم کرتے ہیں مثلاً قول باری (وَلَا تَقْسُ لَهُمَا أُخْتٌ) ماں باپ کو آف تک بھی نہ کہو) اس میں ماں باپ کو مار پیٹ کرنے، بڑا بھلا کہنے اور ان کی جان لینے وغیرہ کی نہی پر دلالت موجود ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔

اگر معترض کے نزدیک صرف ایک معنی کی حامل دلیل سے مراد اس قسم کے دلائل خطاب مراد ہیں تو ایسی دلیل میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس میں استنباط کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اگر دلیل سے معترض کی مراد یہ ہو کہ ایک چیز کا خصوصیت کے ساتھ جب ذکر ہو جائے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس چیز کے ماسوا دوسری تمام چیزوں کا حکم مذکورہ حکم سے مختلف ہوگا تو اس سے ہم دلیل تسلیم نہیں کرتے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس بحث پر پوری روشنی ڈالی ہے۔

اگر مذکورہ بالا صورت میں دلیل نام کی کوئی چیز ہوتی تو صحابہ کرام کی نظر دل سے یہ پوشیدہ نہ رہتی اور پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے سلسلے میں اس سے ضرور استدلال کیا جاتا

اگر صحابہ کرام بہ طریق کار اختیار کرتے تو ان سے یہ چیز بکثرت منقول ہوتی اور اس میں کوئی خفا باقی نہ رہتا۔

لیکن چونکہ صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی بات منقول نہیں ہے اس لیے یہ چیز معترض کے قول کے بطلان اور نقوط پر دلالت کرتی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر معترض کی ذکر کردہ صورت استدلال کی کوئی صورت ہوتی تو بھی یہ ان احکامات میں استنباط کے اسباب سے مانع نہ ہوتی جن تک رسائی کا ذریعہ صرف رائے اور قیاس ہے۔

کیونکہ یہ واقعہ اور پیش آمدہ مسئلہ کے اندر معترض کی بیان کردہ دلالت کا وجود نہیں ہوتا جبکہ ہمیں ایسے تمام واقعات اور مسائل کے احکامات معلوم کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے بارے میں نص موجود نہیں ہوتی اس لیے جن حوادث یعنی پیش آمدہ واقعات میں ہم معترض کی بیان کردہ دلیل کی صورت نہیں پائیں گے۔ ہم پر قیاس اور اجتہاد کے ذریعے ان کے احکامات معلوم کرنا لازم ہوگا کیونکہ ہمیں ان احکامات تک رسائی کا قیاس اور اجتہاد کے سوا اور کوئی ذریعہ ہاتھ نہیں ملے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمادیا (لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَ مِنْهُمْ) اور دوسری دلیل قیاس اپنے دلوں کے علم تک نہیں پہنچا سکتی کیونکہ قیاس کو نہ والا اپنے بارے میں غلطی اور خطا کے جواز کو تسلیم کرتا ہے اور قطعی علم کے حصول کا قائل نہیں ہوتا کہ جو حکم اس نے اپنے قیاس اور اجتہاد کے ذریعے اخذ کیا ہے اللہ کے نزدیک بھی وہی صحیح ہوگا تو اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ آیت میں جس استنباط کا ذکر ہے وہ قیاس اور اجتہاد کے ذریعے کیا جانے والا استنباط نہیں ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قیاس کرنے والے کو اس بات کی قطعیت حاصل نہیں ہوتی کہ اس کا قیاس عند اللہ حق ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس حکم تک رسائی کا ذریعہ اجتہاد ہے اس کے متعلق مجتہد کی قطعی رائے یہ ہونی چاہیے کہ وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں جس حکم تک پہنچا ہے اللہ کے نزدیک بھی کوئی حق ہے۔

ہمارے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اجتہاد کے ذریعے حکم تک رسائی کا فرمان اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملا ہے اس لیے پیش آمدہ واقعات

کے احکامات کے استنباط کا یہ طریق کار اس علم کا موجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے جس نتیجے پر پہنچتا ہے اور جو حکم لازم ہوا ہے وہ درست ہے۔
یہ آیت امامت کا عقیدہ رکھنے والوں کے مذہب کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے۔
کیونکہ دین کا ہر حکم منصوص ہوتا تو امام معصوم اس سے آگاہ ہوتا اور استنباط کی ضرورت ہی ختم ہو جاتی اور معاملات کو اولوالامر کی طرف ٹوٹانے کی بات بھی ساقط ہو جاتی بلکہ ان معاملات کو امام کی طرف ٹوٹانا واجب ہوتا جو نص کی بنا پر ان کی صحت اور عدم صحت کی پرکھ کر لیتا۔

سلام اور اس کا جواب

قول باری ہے (وَإِذَا أَحْبَبْتُكُمْ بِسَخِيَّةٍ تَحِيَّوْا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا) اور جب کوئی احترام کے ساتھ تمہیں سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح (اہل لغت کے نزدیک تحیت کے معنی ملک یعنی سلطنت اور مالک بنانے کے ہیں شاعر کا یہ شعر اسی معنی میں ہے۔

اسیر بہ الی النعمان حتیٰ

انیخ علی تحیتہ لبحسد

میں اس اونٹ پر بادشاہ نعمان کی طرف جا رہا ہوں یہاں تک کہ میں اس کی سلطنت کے اندر جند کے مقام پر اپنا اونٹ بٹھاؤں گا یعنی قیام کروں گا۔

شاعر نے علی تحیتہ کہہ کر نعمان کی سلطنت مراد لی ہے۔ اہل عرب کے قول حیا اللہ کے معنی مملکت اللہ (اللہ تجھے مالک بنادے) کے ہیں سلام کو بھی تحیت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ عرب کے لوگ جب ایک دوسرے سے ملتے تھے تو حیا اللہ کہتے تھے پھر اسلام آنے کے بعد اس کی بجائے سلام کا لفظ استعمال ہونے لگا اور سلام کا لفظ حیا اللہ کے قائم مقام ہو گیا۔

حضرت ابوذر کا قول ہے کہ میں پہلا شخص تھا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تحیت سلام کے الفاظ میں سلام کیا تھا، میں نے آپ سے کہا تھا: السلام علیک ورحمۃ اللہ؟
مالغزہ سیانی کا ایک مصرع ہے۔

س۔ یحییون بالویجات یوم المسباسب۔

سیاسب (عیسائیوں کی عید) کے دن انھیں گلدستے پیش کر کے سلام کیا جاتا ہے یعنی عید

گلہ سننے پیش کیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے ”حیا کو اللہ اس کے اصل معنی وہ میں جو ہم نے بیان کئے ہیں بینی ملک اللہ۔“

اگر تم قول باری (وَإِذَا نُحْيِيْتُمْ بِرَحْمَتِنَا فَعَيُّوْا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا) کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں تو اس سے ایک بات معلوم ہوگی کہ جو شخص کسی کو کسی بدل کے بغیر ایک چیز کا ایک نبادے گا تو وہ اس چیز کو اس وقت تک واپس لے سکتا ہے جب تک بدلے کے طور پر اسے کچھ نہ دے دیا جائے۔

یہ چیز ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو جو اس کا محرم رشتہ دار نہ ہو بطور ہبہ کی چیز دے دے تو اس کا بدلہ ملنے سے پہلے پہلے اسے واپس لے سکتا ہے لیکن اس کے بعد وہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے ہبہ کر کے دو باتوں میں سے ایک واجب کر دی تھی، ثواب یعنی بدلہ یا دی ہوئی چیز کی واپسی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہبہ کر کے واپس لے لینے کے متعلق روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہر ی نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں اسام بن زید نے، انھیں عمر بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کو آپ نے فرمایا:

(مثل الذي يستود ما ذهب كمثل الكلب يلقى خيا كل قيئه فاذا استود الواهب فليوقف وليعرف بما استود ثم يبدف اليه ما ذهب. اس شخص کی مثال جو اپنی ہبہ کی ہوئی چیز واپس مانگ لیتا ہے اس گتے جیسی ہے جو پہلے قے کرتا ہے اور پھر اپنی قے کو پھا جاتا ہے اگر ہبہ کرنے والا اپنی چیز واپس مانگے تو پہلے اسے اس حرکت کی کڑھت سے واقف کرایا جائے اور اس کے علم میں یہ بات لائی جائے اس کے بعد اس کی دی ہوئی چیز اسے واپس کر دی جائے)

ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، انھیں وکیع نے ابراہیم بن اسماعیل نے مجمع سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الرجل الحق يهبته ما لم يثبت منها. ہبہ کرنے والا ہبہ میں دی ہوئی چیز کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک اسے اس کا بدلہ مل جائے)

حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یحل لرجل یعطی عطیۃ اویہب ہبۃ فیرجع فیہا الا الموالد فیہا یعطی ولدہ
ومثل المذی یعطی العطیۃ ثم یرجع فیہا کمثل الکلب یا کل فاذا اشبع قاء، ثم عاد
فی قیتہ، کسختی شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ کوئی سیر عطیہ یا سبب کے طور پر دے کر واپس لے لے البتہ
باپ اپنے بیٹے کو دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔ جو شخص عطیہ دے کر واپس لے لیتا ہے اس کی
مثال اس کتے کی طرح ہے جو کھاتا رہتا ہے یہاں تک کہ جب شکم سیر ہو جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے
اور پھر اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو مہرب کے رجوع کی صحت پر اور دوسری اس
حرکت کی کراہت پر، نیز اس پر بھی کہ یہ حرکت انتہائی بد اخلاقی اور کمینگی کی بات ہے کیونکہ آپ
نے اس حرکت کے منکلب کو اس کتے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اپنی قے کو چاٹ جاتا ہے۔
یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ ایسے شخص کو
کتے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جب وہ اپنی قے کو چاٹ لے اور یہ بات واضح ہے کہ کتے کے
لیے یہ حرکت حرام نہیں ہے اس لیے اس کے ساتھ جس شخص کو تشبیہ دی ہے اس کے لیے بھی یہ
حرکت حرام نہیں ہوگی۔

دوسری یہ کہ اگر رجوع فی الہبہ کسی حال میں بھی درست نہ ہوتا تو رجوع کرنے والے کو اس کتے
کے مشابہ قرار دیا جاتا جو اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے کیونکہ ایسی چیز کو جو کسی حال میں بھی دفع پذیر
نہیں ہوتی کسی ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں ہوتا جس کا وجوہیں آنا صحیح ہوتا
ہے۔ یہ بات رجوع فی الہبہ کی صحت پر دلالت کرتی ہے اگرچہ یہ حرکت انتہائی تعجیب اور مکروہ ہے۔
غیر ذمی رحمہم کو مہرب کر کے واپس لے لینے کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت
فضل بن عبیدہؓ سے منقول ہے جس کی مخالفت میں کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں ہے سلف
کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت زیر بحث سلام کا جواب دینے والے بارے میں ہے۔ ان میں
حضرت جابر بن عبد اللہ شامل ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ اسلام علیکم کہنا تطوع یعنی نفل ہے لیکن سلام کا جواب دینا ذمی ہے
پھر حسن نے اس موقع پر زیر بحث آیت کا ذکر کیا تھا۔ پھر اس بارے میں اختلاف رائے ہے
سواء یہ صرف اہل اسلام کے لیے ہے یا اہل اسلام اور اہل کفر سب کے لیے عام ہے۔ عطاء کا
قول ہے کہ یہ صرف اہل اسلام کے لیے خاص ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعیؓ اور قتادہؓ کا قول

ہے کہ یہ دونوں کے لیے عام ہے۔

حسن کا قول ہے کہ کافر کے سلام کے جواب میں صرف لفظ ”وعلیکم“ کہا جائے گا اور ”ورحمۃ اللہ“ نہیں کہا جائے گا کیونکہ کافر کے لیے بخشش کی دعا کرنا جائز نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”یہود کو سلام کرنے میں پہلی رکرو“ اگر وہ تمہیں سلام کرنے میں پہل کریں تو جواب میں صرف ”وعلیکم“ کہہ دو۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سلام کا جواب دینا فرض کفایہ ہے۔ اگر پوری جماعت سے ایک شخص سلام کا جواب دے دے تو یہ کافی ہو جائے گا۔

قول باری (پاکِ حَقِّ مِنْہَا) سے اگر سلام کا جواب دینا مراد ہو تو اس کا مطلب دعا میں اضافہ ہوگا یعنی جب کوئی شخص کسی کو السلام علیکم کہے گا تو جواب میں یہ شخص اسے ”وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ“ کہے گا اور اگر سلام کرنے والا السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے گا تو جواب دینے والا ”وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبراکاتہ“ کہے گا۔

منافقین کے بارے میں روایہ

قول باری ہے (خَصَا لَکُمْ فِی الْمُنَافِقِیْنَ فَسَتَیْنِ ۚ وَاللّٰهُ اَکْثَرُ سَعۡیَہٗمۡ سَبَاۗکُمْ بِہِمْ یَہِیۡءُ لَکُمۡ سُلٰتٰنٌ مِّنۡہُمۡ یُکَیۡدُ بَیۡنَکُمۡ وَیُخَیۡفُکُمۡ ۚ وَیُؤٰتِیۡکُمۡ فِیۡہِمْ اٰیٰتِہٖ لَعَلَّکُمۡ تَعْقِلُوۡنَ) منافقین کے بارے میں تمہارے درمیان دو رائیں پائی جاتی ہیں حالانکہ جو براہین انھوں نے کھائی ہیں ان کی بدولت اللہ انھیں اٹھا پھیر چکا ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے مدی ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس نے مکہ میں اسلام کا اظہار کیا تھا لیکن یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف مشرکین کی امداد کرتے تھے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جس نے مدینہ منورہ پہنچ کر اسلام کا اظہار کیا تھا پھر مکہ واپس جا کر شرک کا اعلان کر دیا تھا۔

نہید بن ثناب کا قول ہے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو جنگ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں گئے تھے اور پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے یہ کہا تھا کہ اگر ہمیں معلوم ہوتا کہ کوئی جنگ ہونے والی ہے تو ہم تمہارے ساتھ چلتے۔

ابو بکرؓ حصان کہتے ہیں کہ سلسلہ آیت میں اس آخری تاویل کے خلاف دلالت موجود ہے اس

سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ کہہ کے رہنے والے تھے کیونکہ قول باری ہے (خَلَا
تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ زُجَّارًا حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ جب تک یہ لوگ نہ ہجرت
کر کے نہ آجائیں ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ)

قول باری (أَذْكُمُهُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "دَعَهُمُ اللَّهُ انْهَیْهِمْ
پھیر دیا) قتادہ کا قول ہے کہ اللہ نے انھیں ہلاک کر دیا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ
نے انھیں اذیت دیا یعنی ذلیل کر دیا۔ کساہی کا قول ہے کہ اذکھم اور اذکھمہ دونوں ہم معنی
ہیں اور مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے انھیں کفر کے حکم یعنی ذلت اور رسوائی کی طرف واپس کر دیا۔

ایک قول ہے کہ انھیں گرفتاری اور قتل کی طرف لوٹا دیا کیونکہ انھوں نے نفاق پر رہنے
کے بعد ارتداد کا اظہار کیا تھا۔ اسلام سے ارتداد کے اظہار کے باوجود انھیں نفاق کی صفت
سے اس لیے موصوف کیا گیا کہ انھیں دراصل اس بات کی طرف منسوب کیا گیا جس پر وہ پہلے سے
قائم تھے یعنی انھوں نے اپنے دلوں میں کفر چھپا رکھا تھا۔ اس تفسیر کی روایت حسن سے کی گئی ہے۔
نحویوں کا قول ہے کہ ایک چیز کو حرف تعریف یعنی الف اور لام کے ساتھ معترضہ کی صورت
میں اس حالت کے ساتھ موصوف کرنا درست ہوتا ہے جس پر یہ چیز کبھی تھی۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں
هَذَا الْعَجُوزُ هِيَ الشَّابَّةُ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بڑھیا وہ ہے جو کبھی جوان تھی۔ اس موقع
پر "هَذَا شَابَّةٌ" کہنا درست نہیں ہوگا۔

اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے گروہ منافقین کے احوال مسلمانوں کے سامنے کھول کر
رکھ دیے کہ یہ لوگ تمہارے سامنے تو اسلام کا اظہار کرتے ہیں لیکن جب اپنے لوگوں میں جاتے
ہیں تو کفر اور ارتداد کا اعلان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے متعلق حسن ظن رکھنے
اور ان کے دفاع میں جھگڑنے سے منع کر دیا۔

قول باری ہے (وَأَعِدُّوا لَهُمْ أَكْثَرُ قُوَّةٍ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُوا سَوَاءً۔ وہ تو یہ چاہتے
ہیں کہ جس طرح وہ خود کافر ہیں اسی طرح تم بھی کافر ہو جاؤ تاکہ تم اور وہ سب یکساں ہو جائیں
اس سے گروہ منافقین مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس گروہ کے دلوں میں چھپی ہوئی خواہشات اور
اعتقادات کو واضح کر دیا تاکہ مسلمان ان سے حسن ظن نہ رکھیں۔ ان کی دشمنی پر یقین کریں اور ان
سے اپنی برائت اور بیزاری کا اظہار کریں۔

قول باری ہے (خَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ زُجَّارًا حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

لہذا ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ جب تک کہ وہ اللہ کی راہ میں ہجرت کر کے نہ آجائیں (یعنی) — واللہ اعلم — جب تک وہ مسلمان ہو کر ہجرت نہ کر لیں کیونکہ ہجرت اسلام لانے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ یہ لوگ اگر یہ مسلمان ہو جائیں پھر بھی ہمارے اودان کے درمیان موالات ہجرت کے بعد ہی قائم ہوگی۔

یہ قول باری اس آیت کی طرح ہے (مَا لَكُمْ مِنْ دَلٍّ أَنْتُمْ فِي شَيْءٍ حَسَبْتُمْ بِهَا جُرُودًا) جب تک یہ ہجرت کر کے نہ آجائیں اس وقت تک تمہارے اودان کے درمیان کوئی موالات نہیں) یہ صورت اس وقت تک حتیٰ جب تک ہجرت فرض رہی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (انا بری من کل مسلما اقام بین اظهر المشکین وانا بری من کل مسلما اقام مع مشرک) میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرکین کے درمیان قیام پذیر ہے۔ میں ہر اس ملحد سے بری الذمہ ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ اقامت گزیرے (عرض کیا گیا: اللہ کے رسول! وہ کیوں؟) آپ نے فرمایا (لا تسألی نارا ہما مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے) یعنی اس صورت میں مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزیرے نہیں کہلائے گا۔ اس طرح ہجرت فرض رہی حتیٰ کہ مکہ فتح ہو گیا پھر اس کی فریضیت کا حکم منسوخ ہو گیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں حویر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا (لا جہاد و لکن جہاد و نیۃ و اذا استنفرتم فافقروا) اب ہجرت نہیں، لیکن جہاد اور ہجرت کی نیت باقی ہے اور جب تمھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل پڑو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں مؤمل بن الفضل نے، انھیں ولید نے اوزاعی سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عطاء بن یزید سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدری سے کہ ایک بار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

اللہ کے بندے! ہجرت کی بات تو بڑی زبردست ہے یہ بتاؤ تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے پھر پوچھا: تم ان اونٹوں کی نکوۃ ادا کرتے ہو؟ اس نے

پھر اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ”پھر تم ہمدردوں کے بارہ کر بھی اعمال کرتے رہو تو اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال میں سے کوئی چیز نہیں گھٹائے گا۔“ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک ہجرت کی ابا حنت کر دی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں بخاری نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انھیں عامر نے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ ”مجھے کوئی ایسی بات بتائیے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔“ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے (المسلمون من سلك المسلم من لسانہ ویدک والمہاجر من ہجو ما نہی اللہ عنہ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرا مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے کنارہ کشی اختیار کی)“ سن سے مروی ہے کہ آیت کا حکم ہر اس شخص کے حق میں ثابت ہے جو دارالہجرہ میں قیام پذیر ہو۔ حسن کی رائے میں دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کی فرضیت بحال باقی ہے۔

قول باری ہے (تَحْذَرُہُمْ وَاقْتُلُوہُمْ) انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”اگر یہ لوگ ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو۔“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان کی مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ اگر یہ لوگ ایمان اور ہجرت دونوں سے روگردانی کریں کیونکہ قول باری (حَتّٰی یُہَاجِرُوْا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ) دونوں باتوں یعنی ایمان اور ہجرت کو متضمن ہے اور قول باری (حَتّٰی تَسُوْکُوْا) ان دونوں باتوں کی طرف راجع ہے نیز جو شخص اس وقت مسلمان ہو جائے لیکن ہجرت نہ کرنا تو اسے قتل کرنا واجب نہیں ہوتا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (حَتّٰی تَسُوْکُوْا) سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ایمان لائے اور ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ لو اور ان کی گردنیں اڑا دو۔

قول باری ہے (وَ اِذَا اَکْثَرُہُمْ یَصِلُوْنَ اِلٰی کَوْمٍ یَّبْتَغُوْنَ بَیْہِم مِّمَّا فِی الْبَنَةِ وہ منافق اس حکم سے مستثنیٰ ہیں جو کسی ایسی قوم سے جا بیٹیں جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے) ابوعبیدہ کا قول ہے کہ (یَصِلُوْنَ) کے معنی ہیں۔ یتسببون ایہم (ان کی طرف نسبت بیان کرتے ہیں) جیسا کہ اغشی کا شعر ہے۔

اِذَا اَصْلَحْتَ قَالَتْ الْبُؤْبُکِیْنِ وَاَنْتَ دَبِکُ سَبْنٰہَا وَاَلَا تَوْفِیْ دَاغِمَ جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو بکر بن داہل قبیلے کا نام لیتی ہے حالانکہ اسی قبیلے نے

اسے گرفتار کیا تھا اور اس کے لوگوں کو ذلت سے دوچار یونانیوں پر۔
زید انجیل کا شعر ہے۔

سہ اذا اتصلت تنادی یا ال قیس وخصت بالمدعاء بنی کلاب
جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو آل قیس کی دہائی دیتی ہے اور بنو کلاب کو خصوصیت
کے ساتھ پکارتی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں انتساب کبھی رشتہ داری کی بنا پر اور کبھی معاہدہ اور دلاء کی بنا پر۔
اور اس انتساب میں ایسے شخص کا داخل ہونا بھی درست ہے جو معاہدے میں شریک ہو گیا ہو۔
جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان صلح کے معاہدے کے اندر ہوا تھا کہ نبی خرام
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور بنو کنانہ قریش کے ساتھ معاہدے میں داخل ہو گئے تھے۔ ایک
قول ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابو عبید
نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء وخراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے
کہ قول باری (الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ تَوْحِيدِهِمْ مِيثَاقًا) تا قول باری (أَمَّا جَعَلَ اللَّهُ
لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) لواللہ تعالیٰ تمہارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے
نیز قول باری (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عٰثَرْتُمْ فِي الدِّينِ أَنْ
تُخْرِجُوهُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ) اللہ تمہیں ان لوگوں کے
ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور
تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا پھر ان آیات کو قول باری (بَوَّاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَدَّ سَوْلُهُ إِلَى
الَّذِينَ عٰلَقَهُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) اعلان برأت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو
جن سے تم نے معاہدے کیے تھے (كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) اور ہم جاننے
والوں کے لیے اپنے احکام واضح کیے دیتے ہیں)

سہی کا قول ہے (الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ تَوْحِيدِهِمْ مِيثَاقًا) کا مفہوم ہے
مگر وہ لوگ جو ایسی قوم میں جا کر داخل ہو جاتے ہیں کہ ان کے اور تمہارے درمیان امان کا معاہدہ
ہوتا ہے اس صورت میں ان لوگوں کو بھی امان حاصل ہو جائے گی۔

حسن کا قول ہے کہ یہ بنو مدیج کے لوگ تھے ان کے اور قریش کے درمیان معاہدہ تھا ادھر

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان جب معاہدہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو نبوت کے سلسلے میں ان تمام باتوں سے روک دیا جو قریش کے سلسلے میں منوع تھیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب امام المسلمین کسی کافر قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ کرے گا تو انحالہ اس معاہدے میں وہ تمام لوگ ان خود داخل ہو جائیں گے جو اس قوم کے ملتے ہیں، ہوں گے اور اس کے ساتھ رشتہ داری یا معاہدہ یا ولایت کی بنا پر ان کی نسبت ہوگی اور ان کی طرف سے اسے مدد بھی دی جاتی ہوگی۔

لیکن جن لوگوں کا تعلق کسی دوسری قوم سے ہوگا تو وہ اس معاہدے میں اس وقت تک داخل نہیں ہوں گے جب تک معاہدے میں اس کی شرط نہیں رکھی جائے گی۔ اگر معاہدے میں کسی اور قبیلے یا قوم کے داخلے کی شرط رکھی جائے گی تو معاہدہ طے پا جانے کے بعد وہ قبیلہ بھی اس میں داخل شمار کیا جائے گا جس طرح قریش کے معاہدے میں بنو کنانہ داخل ہو گئے تھے۔

جو لوگ اس حکم کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ مشرکین سے معاہدہ اور صلح کسی بابت ایب منسوخ ہو چکی ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ فَشَرُّوهُمْ كَمَا كَانَ لَكُم مِّنْ قَبْلِهِ) اور بات بھی اس طرح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اس لیے انھیں یہ حکم دیا گیا کہ مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی چیز قبول نہ کریں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوا حَتْلَهُمْ وَانْقُضُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ كَفَّارًا تَأْتُوا وَاقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ اور گھیرو اور ہر گھر میں ان کی خبر لینے کے لیے بھیجو۔ پھر اگر وہ توبہ کریں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو انھیں چھوڑ دو۔

مشرکین عرب کے سلسلے میں یہ حکم ثابت اور باقی ہے اس کے ذریعے ان کے ساتھ صلح، معاہدہ امن اور انھیں کفر اور شرک پر باقی رہنے دینے کی بات منسوخ ہو گئی۔ اہل کتاب کے بارے میں ہیں یہ حکم ہے کہ ان کے ساتھ اس وقت تک جنگ جاری رکھیں جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ دینا قبول نہ کریں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَآيَاتِهِ إِلَّا خِيَانًا لِّكُلِّ هُمْ كَيْدٌ) اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ صلح، معاہدہ امن اور انھیں کفر اور شرک پر باقی رہنے دینے کی بات منسوخ ہو گئی۔ اہل کتاب کے بارے میں ہیں یہ حکم ہے کہ ان کے ساتھ اس وقت تک جنگ جاری رکھیں جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ دینا قبول نہ کریں۔

جہاں تک مشہد کعبین عرب کا تعلق ہے تو وہ صحابہ کرام کے زمانے تک مسلمان ہو چکے تھے اور جو متدبو گئے تھے ان میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں کچھ قتل ہو گئے تھے اور باقی ماندہ لوگ اسلام کی طرف لوٹ آئے تھے۔ اہل کفر سے جزیہ کی شرط کے بغیر نیز مسلمانوں کی ذمہ داری کے تحت اس شرط کے ساتھ آئے بیچو کہ ان پر بارے احکامات کا نفاذ ہو گا معاہدہ کرنے کے حکم کی منسوخی کے متعلق یہی دہرت توجیہ یہ حکم اس صورت حال کے بعد نہیں باقی رہے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اور اہل اسلام کے ہاتھوں تمام مشہد کعبین کو مغلوب کر دیا تھا جس کی بنا پر مسلمانوں کو اب معاہدہ کرنے اور صلح کے لیے قدم اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔

البتہ اگر کوئی ایسا وقت آپڑے کہ مسلمان کافروں کا منہ بند کرتے سے عاجز ہو جائیں یا کافروں کی طرف سے انہیں اپنی یا اپنے اہل و عیال کی جانوں کو خطرہ لاحق ہو جائے تو اس میں ان کے ساتھ صلح کرنے اور جنگ نہ کرنے کا مقدم جائز ہو گا بشرطیکہ انہیں اس سلسلے میں کافروں کو جزیہ وغیرہ کی صورت میں کچھ دینا نہ پڑے کیونکہ صلح اور معاہدہ کرنے کی ممانعت اس وجہ سے کھتی کہ دشمن کے مقابلہ میں ان کا یلہ بھاری نکلا اور انہیں غلبہ حاصل تھا۔

امن کا معاہدہ کرنے کی اجازت اسلام کے ابتدائی دور میں موجود تھی اور درج بالا سبب کی بنا پر اس کی ممانعت ہو گئی تھی اس لیے جب یہ سبب باقی نہیں رہے گا اور دشمن سے ان کی جان و مال کو خطرہ لاحق ہو جائے گا تو اس صورت میں کافروں سے امن کا معاہدہ کرنے کے جواز کا حکم لوٹ آئے گا۔

اس حکم کی مثال خودی الارحام کی بنیاد پر دوستی کے معاہدہ کے تحت توارث کے منسوخ ہو جانے کے حکم جیسی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ مرنے والا اگر کوئی وارث پیچھے نہ چھوڑے تو دوستی کے معاہدے کی بنیاد پر توارث کا حکم لوٹ آئے گا۔

قول باری ہے (اَوْ يَأْمُرُكُمْ فَتُحِبُّوا صِدْقَ دُرِّهِمْ اَنْ تَقْبَلُوهُمْ اَوْ يُقْبَلُوا
كُؤْمُهُمْ اِذَا طَرَحَ دِهْنُكَ يَحْمِلُ كُؤْمُهُمْ بِحَبْلٍ مُّشْتَرِكٍ هُمْ يَحْمِلُوكَ مِنْ حَبْلٍ
مُشْتَرِكٍ لَّا يَنْفِئُكَ مِنْهُمْ اَصْبَاتُكَ اِنَّكَ بِرَأْيِكَ عَنَّا كَاذِبٌ ۝۱۰۰۰
ہیں نہ تم سے بڑا چاہتے ہیں نہ اپنی قوم سے)

حسن اور سدری نے کہا: "ان کا سینہ تمہارے خلاف جنگ کرنے سے تنگ ہو گیا تھا۔"

ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ہلال بن عویمر سلمیٰ وہ شخص تھا جو اُمّی نے اُپر ذکر کیا تھا نہ مسلمانوں سے لڑتا چاہتا تھا نہ اپنی قوم سے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کر رکھا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہرِ اہل بیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو لوگ اڑائی سے دل برداشتہ ہو گئے تھے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی کا معاہدہ کرنے والے مشرکین تھے۔ وہ اپنی قوم کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے سے دل برداشتہ تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ تھا۔

دوسری طرف وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اپنے عزیزوں اور ہم قبیلہ لوگوں کے خلاف تلوار اٹھانا بھی چاہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے اپنے ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مشرکین سے الگ تھلک رہیں اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک نہ ہوں خواہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر مشرکین کے خلاف جنگ نہ بھی کریں۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ مسلمان لوگ تھے جو مشرکین کے خلاف ان کے ساتھ رشتہ داری کی بنا پر جنگ میں شریک نہ ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن ظاہر آیت اور اس کی تفسیر میں مدعی اول اس تاویل کے حق میں نہیں ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مسلمانوں نے کبھی مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا اور نہ ہی انھیں کبھی اپنے ہم عقیدہ لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم ہی دیا گیا تھا البتہ یہ جوا تھا کہ بعض دفعہ مسلمان مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگی کارروائیوں میں حصہ نہیں لے سکے تھے اور سمجھے رہ گئے تھے۔

قول باری ہے (وَكَوْشَا لِلّٰهِ مَكْشٰهُهُمۡ عَلَیْكُمْ فَلَمَّا تَوَكَّدُكُمْ اللّٰهُ جَابِتَا نَوَاحِیَ قَوْمٍ مَّطْلُوعٍ) کہ دیتا اور وہ بھی تم سے لڑتے (یعنی اگر تم ان کے خلاف جنگ کرنے اور تمہاری طرف سے ان پر ظلم ہوتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مسلمان نہیں تھے۔

قول باری ہے (فَاِنْ اُعْتَزَلُوْكُمْ فَلَمَّا زُلِفُوْكُمْ وَاَلْمَوْاۤ اِلَیْكُمْ السَّلٰوۃُ فَمَا

جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا۔ لہذا اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو جائیں اور گمراہی سے باز نہ رہیں اور تمہاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان پر درست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔

یہ آیت اس بات کی منقضی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے کیونکہ اہل اسلام کی یہ باتیں نہیں ہو سکتیں اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے۔ ان کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں اور مشرکین کے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش رہیں تو ان پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے نیز انھیں اپنی مشرک قوم کے خلاف جنگ کرنے پر مجبور بھی نہ کیا جائے۔

آیت میں تسلط یعنی مسلط کر دینے کا جو ذکر آیا ہے اس کی دو توجہیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کے دلوں کو تقویت دی جاتی تاکہ وہ تم سے قتال کرتے۔ دوسری یہ کہ اپنی ممانعت میں ان کے لیے قتال کی اجازت کر دی جاتی۔

قول باری ہے (سَجِّدُونَ اَلْحَدِیْثَ یُؤِیْدُوْنَ اَنْ یَّاْمُرُوْكُمْ وَاْیَاْمُرُوْا بِکُمْ مِّمَّا اَنْتُمْ مِّنْہٗ) ایک اور قسم کے لوگ تمہیں ملیں گے جو چاہتے ہیں کہ تم سے بھی امن میں رہیں اور اپنی قوم سے بھی۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ آیت مکہ کے کچھ لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جب یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو مسلمان ہو جائے اور پھر قریش کے پاس واپس جا کر بتوں کے سامنے جھک جاتے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا کہ یہاں بھی امن میں رہیں اور وہاں بھی۔ مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا اگر یہ اس رویے سے کنارہ کشی اختیار نہ کریں اور اپنی اصلاح نہ کریں۔

اسابطنے سدی سے ذکر کیا کہ یہ آیت نعیم بن مسعود اشجعی کے بارے میں نازل ہوئی وہ مسلمانوں اور مشرکین دونوں کے اندر امن میں رہتا اور ادھر کی باتیں ادھر اور ادھر کی باتیں ادھر پہنچاتا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو ایمان کا اظہار کرتے اور جب اپنی قوم میں واپس جاتے تو کفر کا اظہار کرتے کیونکہ قول باری ہے (کَلُمًا رَّدَوْنَا اِلَی الْفِیْئَةِ اَوْ کَسُوْا فِیْہَا۔ مگر جب کبھی فتنہ کا موقع پائیں گے اس میں کو دپڑیں گے) فتنہ سے یہاں مراد مشرک ہے اور قول باری (اَوْ کَسُوْا فِیْہَا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ

اس سے پہلے اسلام کا اظہار کرتے تھے۔

اللہ نے اہل ایمان کو ان لوگوں سے بھی ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مسلمانوں سے الگ جنگ رکھ کر ان کی طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان لوگوں پر بھی ہاتھ اٹھانے سے روک دیا جو ایسی قوم سے جا ملیں جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو اور ان لوگوں سے بھی جو لڑائی سے دل برداشتہ ہو کہ ہمارے پاس آجائیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَكُمْ يُفَاغِرُكُمْ فِي الْمَدِينِ وَلَكُمْ يُجِزُّكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ) اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔

نیز ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاغِرُكُمْ) اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے صرف ان لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کے حکم کو مخصوص کر دیا جو ہمارے خلاف جنگ کرتے ہیں، ان لوگوں کے خلاف نہیں جو ہمارے خلاف جنگ نہیں کرتے۔

پھر اس حکم کو اپنے اس قول (أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) - مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو - سے منسوخ کر دیا جیسا کہ ہم نے حضرت ابن عباس سے اس روایت کا پہلے ذکر کیا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ آیات منسوخ نہیں ہوئیں اور مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہے کہ جو کفار ان کے خلاف جنگ نہ کریں وہ بھی ان کے خلاف مبتھیا رہنا اٹھائیں کیونکہ جو لوگ ہم سے الگ تھلک رہ کر ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں ان کے خلاف ان آیات میں جنگ کرنے کی نہی کے حکم کے منسوخ ہونے کی بات ثابت نہیں ہوتی۔

جن لوگوں سے جہاد کی فرضیت کے حکم کے باقی نہ رہنے کی روایت منقول ہے۔ ان میں ابن شہیرہ اور سفیان ثوری شامل ہیں۔ اس بحث پر ہم اس کے مقام میں پہنچ کر انشاء اللہ روشنی ڈالیں گے۔ یہاں تو صرف اتنی بات ہے کہ ان آیات میں ان کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی ممانعت ہے جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں۔

ہمیں فقہاء میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ وہ ان مشرکین کے خلاف جنگ کی ممانعت

کے قاتل ہوں جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش ہوں۔ اختلاف صرف ان کے خلاف ترک قتال کے حواز کے اندر ہے، ممانعت کے اندر نہیں۔
 اس لیے سب کا اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ایسے لوگوں کے خلاف قتال کی ممانعت منسوخ ہو چکی ہے جن کی خصوصیات کا ہم نے ادھر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قتل خطا کا بیان

قول باری ہے (ذَمَّا كَانَ الْيَوْمُ مِنْ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا) کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے الا یہ کہ اس سے چوک ہو جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مقام میں لفظ "کان" کے معنی میں اختلاف ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ نفقہ کا مفہوم یہ ہے: اللہ کے حکم اور اس کے امر میں یہ نہیں تھا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے: اس کے لئے قتل کے جواز کا سبب نہیں تھا۔

کچھ اور حضرات کا قول ہے: ماضی میں بھی اس کے لیے یہ نہیں تھا جیسا کہ اب نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ "الا" کے معنی کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ استثنا، منقطع ہے اور لیکن کے معنوں میں ہے۔ مفہوم یہ ہے: لیکن ایک مومن دوسرے مومن کو کبھی خطا اور چوک کی بنا پر قتل کر دیتا ہے۔ اگر ایسا واقعہ ہو جائے تو اس کا حکم یہ ہے: یہاں الا کا وہی مفہوم ہے جو بالغہ کے اس شعر میں ہے۔

سہ وقفت فیہا اصیلا لا اسائلہا عیت جوا با و ما بالو بع من احد
میں مجبور بہ کے مسکن کے کھنڈ پر دن ڈھلے جا کھڑا ہوا اور بار بار اس سے پوچھتا رہا لیکن یہ
کھنڈ میرے سوال کا جواب دینے سے عاجز رہا اور اس مسکن میں اب کوئی بھی نہیں تھا۔

سہ الا لا وادی لایا ما ابینہا والذی کا لحظ بالملطومة الجلد
وہاں جانوروں کو باندھنے کی رسیاں تھیں بڑی دیر تک دیکھتے رہنے کے بعد میں انہیں مشکل پہچان سکا۔ اس کے علاوہ اس مسکن کے چاروں طرف چوبچہ گھڑا ہوا دیکھا جو اس عوض کے مانند تھا جسے سخت اور پیچھے لی زمین میں بڑی مشکل سے کھودا گیا ہو۔

بعض دوسرے کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض حالات

میں مومن کے لیے دوسرے مومن کو غلطی اور چوک کی بنا پر قتل کر دینے کی گنجائش ہے مثلاً ایک مومن دوسرے مومن کو ایسی حالت میں پاتا ہے کہ اس پر مشرکین کی نشانیاں اور علامتیں ہوتی ہیں یا وہ اسے مشرکین کے علاقے میں دیکھتا ہے اور اسے بھی مشرک سمجھ بیٹھتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر وہ اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ قتل خطا شمار ہوگا۔

جبکہ نہ ہری نے عمرہ بن النضر سے روایت کی ہے کہ حضرت خذیفہ بن الیمان اہل بیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ کافروں سے برسہا برس بیکار تھے۔ مسلمانوں کو ان کے والد کے متعلق غلط فہمی ہو گئی اور انھیں دشمن کا آدمی سمجھ لیا گیا۔

مسلمانوں نے ان پر تلواروں سے حملہ کر دیا حضرت خذیفہؓ چلکے رہ گئے کہ یہ میرے والد ہیں لیکن حملہ کرنے والے مسلمان ان کی بات سمجھ نہ سکے اور وہ ان کے ہاتھ قتل ہو گئے حضرت خذیفہؓ نے اس موقع پر صرف اتنا ہی کہا: اللہ تم لوگوں کو معاف کر دے وہ ارحم الراحمین ہے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ہوئی تو آپ کی نظروں میں حضرت خذیفہ کی نیکی کی اور زیادہ قدر و منزلت ہو گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ (الْأَخْطَاءُ) کے معنی ہیں ”دو خطا“ کیونکہ جنگ اور قتال کی حالت میں بھی مومن کا قتل مباح نہیں ہوتا اس لیے استثناء کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا درست نہیں ہے لیکن اس قول میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اس کے دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ عربی زبان کے محاورات میں ”الْأَخْطَاءُ“ کے معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول کے قائل نے جس بات کا انکار کیا ہے یعنی قتل خطا کی اباحت کا امتناع کہ قتل خطا کی اباحت کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کا امتناع کیسا۔ یہ بات قتل خطا کے خطر یعنی ممانعت میں بھی موجود ہے اس لیے کہ اگر خطا یہ فعل واقع ہو گیا تو اس کی اباحت درست نہیں ہوگی کیونکہ قاتل کے نزدیک اس کا قتل خطا ہونا ہی مسلم نہیں ہے۔ جب اس کی اباحت درست نہیں ہوگی تو اس کی ممانعت اور اس سے بھی درست نہیں ہوگی اور اس طرح لاکھوں مفہوم باقی نہیں رہے گا۔

کسی نے آیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ قول باری (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا) قاتل کے لیے سزا کے ایجاب کو منضمین ہے اس لیے کہ فقرے میں نہی کا اطلاق اس کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قاتل گناہ کا مستحق قرار پائے گا۔

پھر فرمایا (الْأَخْطَا) یعنی خطا کی صورت میں اس کے مرتکب کو گناہ نہیں ہوگا۔ اب حرف استثناء کو صرف گناہ کے استحقاق کے مفہوم پر داخل کر کے قتل خطا کے مرتکب کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے۔ فقرے میں استثناء اپنی جگہ استعمال ہوا ہے اور اسے اس کے معنی سے بٹایا نہیں گیا ہے۔ استثناء کا دخول صرف اس گناہ کے استحقاق پر ہوا ہے جو قتل کی بنا پر لازم ہو جاتا ہے پھر اس سے قتل خطا کے مرتکب کو خارج کر دیا گیا ہے۔ استثناء قاتل سے سرزد ہونے والے فعل پر داخل نہیں ہوا کہ اس سے یہ لازم آجائے کہ فقرے کے الفاظ میں جس بات کی ممانعت کی گئی تھی اتلا کے ذریعے اس کی اباحت ہو گئی۔

اب بیکہ حصاں کہتے ہیں کہ یہ توجیہ درست ہے اور اس کی گنجائش موجود ہے۔ جن لوگوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ استثناء سے اس شخص کو خطا قتل کر دینے کی اباحت ظاہر ہوتی ہے جسے قاتل مشرک سمجھتا ہو تو اس سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ اگر اس کا نام اباحت ہے تو قاتل کے لیے یہ فعل اس وقت ہی درست ہوگا جب اسے شرط حالت کے تحت بروئے کار لایا جائے گا اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا سمجھ رہا ہو۔

اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس مسلمان کا قتل جو دشمن کے علاقے اور اس کی جگہ میں ہو قصداً قتل کہلائے گا۔ قاتل کے نزدیک یہ قتل خطا نہیں ہوگا بلکہ اس کے نزدیک قتل عمد ہوگا جس کی بنیاد یہ ہوگی کہ ایسے آدمی کو قتل کر دینے کا اسے حکم ملا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ آیت میں یہ قتل مراد ہو اس لیے کہ اباحت کے قول کے اس قاتل کے مطابق اباحت کی شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط یہ ہے کہ قاتل بھی اسے قتل خطا سمجھتا ہو۔

قاتل کہ اس پر غور کرنا چاہیے کہ اگر وہ کسی سے یہ کہے۔ "لَا تَقْتُلْهُ عَمْدًا" (اسے قصداً قتل نہ کرو) تو قاتل یعنی مخاطب کے نزدیک اس فقرے کا مفہوم یہ ہوگا کہ اسے اس قتل کے ارتکاب سے روکا گیا ہے جو صفت عمد کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح کسی سے یہ کہا جائے (اسے تلوار سے مت قتل کرو) تو اس کا یہی مفہوم ہوگا کہ فقرے میں اس قتل کی نعمت ہے جو تلوار کے ذریعے کیا جائے۔

اسی طرح قول باری (الْأَخْطَا) کا مفہوم ہے کہ جب اسے قتل خطا کی اباحت کا مقتضی تسلیم کر لیا جائے تو ضروری ہے اباحت کی شرط بھی پائی جائے اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا

سمجھتا ہو لیکن اس شرط کا پایا جانا محال ہے اس کے وقوع کا کوئی جواز نہیں کیونکہ قتل خطا ہوتا ہی وہ قتل ہے جس میں قاتل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ اس سے خطا ہوتی ہے۔ اب جس حالت اور کیفیت کا اسے علم ہی نہ ہو اس کے ساتھ ممانعت اور اباحت کے حکم کا متعلق ہونا درست ہی نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قتل کی چار صورتیں ہوتی ہیں۔ قتل عمد، قتل خطا، قتل شبہ عمد اور ایسا قتل جو نہ عمد ہو نہ خطا اور نہ ہی شبہ عمد۔

قتل عمد وہ قتل ہے جس میں کسی سبھیار سے جان یو جھ کر مقتول پر وار کیا گیا ہو اور وار کرنے والے کو اس وار کے مقصد کا بھی پوری طرح علم ہو۔

قتل خطا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مثلاً کسی مشرک یا پیرندے وغیرہ پر تیر چلانے کا ارادہ ہو لیکن نہ کسی مسلمان کو یا لگے۔ دوسری یہ کہ قاتل مقتول کو مشرک سمجھ کر قتل کر ڈالے اور اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ مقتول نے مشرکوں والا لباس پہن رکھا ہو یا وہ اہل شرک کے علاقے میں رہتا ہو۔ پہلی صورت خطا فی الفعل کی ہے اور دوسری صورت خطا فی القصد کی ہے۔

شبہ عمد وہ قتل ہے جس میں سبھیار کے سوا کسی اور چیز مثلاً پتھر، لالٹھی وغیرہ سے جان یو جھ کر وار کرے اور قتل کر دے۔ فقہاء کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔

ایسا قتل جو نہ عمد ہو نہ شبہ عمد اور نہ ہی خطا، وہ بے خیال اور غیر متوجہ انسان نیز سوئے ہوئے انسان کا ارتکاب قتل ہے۔ اس لیے کہ قتل عمد میں بعینہ ارادہ قتل ہوتا ہے قتل خطا میں بھی فعل قتل مقصود ہوتا ہے لیکن خطا بعض دفعہ فعل اور بعض دفعہ قصد اور ارادے میں واقع ہو جاتی ہے بے خیال انسان یعنی ساہی کا ارتکاب قتل قصد اور ارادے سے عادی ہوتا ہے اس لیے وہ عمد اور خطا کے دائرہ میں نہیں آتا تاہم دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کا حکم قتل خطا جیسا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کے حکم کے ساتھ صورت کو بھی ملحوظ کر دیا گیا ہے جو حقیقت میں قتل کی صورت نہیں ہوتی نہ عمد اور نہ ہی غیر عمد مثلاً کنواں کھودنے والا یا راستے میں پتھر رکھنے والا جس میں گر کر مرے یا جس سے گمراہ کو کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا کیونکہ مرنے والے انسان کی ہلاکت میں اس کا کوئی ہاتھ نہیں ہوتا۔

کیونکہ ہم سے سرزد ہونے والا فعل یا تو براہ راست سرزد ہوتا ہے یا بالواسطہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کنواں کھودنے والے اور پتھر کھنے والے انسان کا کنویں میں گر جانے والے اور پتھر سے ٹکرا جانے والے انسان کے سلسلے میں کوئی فعل نہیں ہوتا نہ تو بلا واسطہ اور نہ ہی بالواسطہ۔ اس لیے وہ حقیقت میں قائل نہیں ہوتا۔

اس بنا پر سہارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس پر دیت بھی عائد نہ ہو لیکن فقہاء کا دیت کے وجوب پر اتفاق ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلِمَةٍ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ جس نے کسی مومن کو خطا قتل کر دیا تو ایک مسلمان مملوک کا آزاد کرنا اور مقتول کے اہل کو دیت حوالے کرنا ہے) آیت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ دیت کس پر واجب ہے۔ قائل پر یا اس کے عاقل پر۔

دیت کی عاقلہ پر ذمہ داری

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قتل خطا کی دیت کا عاقلہ پر ایجاب کے سلسلے میں متواتر احادیث مروی ہیں اور اس پر فقہاء کا بھی اتفاق ہے۔ حجاج نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے شتم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جابر بن واصل کے درمیان ایک تھر پر لکھوائی تھی جس میں مرقوم تھا کہ وہ اپنی اپنی دیتیں ادا کریں گے اور درست طریقے سے اپنے اپنے قیدی چھڑائیں گے اور مسلمانوں کے درمیان اصلاح کریں گے۔

ابن جریرؒ نے ابوالفرجؒ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریری حکمنامہ بھیجا تھا کہ ہر بطن یعنی قبیلے کی شاخ پر اس کی دیت واجب ہے۔ آپؐ نے پھر یہ مراسلہ بھیجا کہ یہ بات جائز نہیں کہ ایک شخص کا آزاد کردہ غلام آقا کی اجازت کے بغیر اپنی ولایت کا تعلق کسی اور شخص سے جوڑ دے۔

بخاری نے شعبیؒ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ بنو ذیل کی ایک عورت نے اپنے ہی قبیلے کی دوسری عورت کو قتل کر دیا۔ دونوں عورتوں کے شوہر اور بیٹے موجود تھے فقہاء صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت فائدہ کی عاقلہ پر ڈال دی اور اس کے شوہر اور لڑکے پر کوئی چیز عائد نہ کی اس پر مقتولہ کی عاقلہ نے کہا کہ اس کی میراث ہمیں ملنی چاہیے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا، میراثہا لزوجہا و ولدہا۔ نہیں، اس کی میراث اس کے

شوہر اور بیٹے کے لیے ہے۔ وہ عورت حاملہ تھی، اسے اسقاط ہو گیا۔ قاتلہ کے عاقلہ ڈر گئے کہ کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بچے کا تاوان بھی ان پر نہ ڈالی دیں۔

انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ اسقاط کی بنا پر پیدا ہونے والے جنین نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ رو دیا اور نہ ہی آواز نکالی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ زمانہ جاہلیت کی سبج بڑی ہے، آپ نے اس جنین کے تاوان کے طور پر ایک غمرہ یعنی ایک غلام یا ایک لونڈی دینے کا فیصلہ دیا تھا، جس شخص کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقل یعنی دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا وہ کہنے لگا: کیا ہم اس کی بھی دیت ادا کریں جس نے نہ کھایا، نہ پیا، نہ رو دیا اور نہ ہی کوئی آواز نکالی، اس جیسا خون باطل ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ شاعرانہ بات ہے۔ اس کی دیت ایک غلام یا لونڈی ہے۔ عبد الواحد بن زیاد نے مجالس سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں قاتل کے عاقلہ پر ایک غمرہ یعنی غلام یا لونڈی لازم کر دی۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصبہ پر خون بہا کی ادائیگی لازم کر دی تھی۔ ابراہیم نخعی نے روایت کی ہے کہ حضرت صفیہ کے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کے متعلق حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ اپنا مقدمہ حضرت عمرؓ کے پاس لے کر گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت زبیرؓ کے حق میں میسراٹ اور حضرت علیؓ پر اس کی دیت کا فیصلہ دیا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے ان لوگوں کے متعلق مروی ہے جنہیں مقتول کی لاش ملی تھی کہ اس کی دیت بیت المال پر ہوگی۔ حضرت عمرؓ سے ایک مقتول کے متعلق جو دعوہ اور ایک اور قبیلے کے علف کے وسط میں پڑا ملا تھا۔ آپ کے عاقلہ پر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تیانز کے ساتھ روایات، مقتول ہیں کہ آپ نے قتل خواہیں عاقلہ پر دیت واجب کر دی تھی۔ فقہاء امصار اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قول باری (وَلَا تَكْبِرُ نَفْسٌ اِلَّا عَلَيْهَا وَكَانَ تَسْدِذٌ وَارِزَةٌ دَرَدَ اُخْرَى) ہر شخص اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہوگا اور کوئی کسی کا بدچھ نہیں اٹھائے گا (نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا يُؤْخَذُ الرَّجُلُ بِعَجْرَةِ ابِيهِ وَلَا بِعَجْرَةِ اخِيهِ) کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے جرم کی بنا پر ماخوذ نہیں ہوگا۔

آپ نے حضرت ابو رثہ سے فرمایا تھا (لا یجھنی علیک ولا تجھنی علیہ اس کے جرم کی سزا تم نہیں جھگڑو گے اور تمہارے جرم کی سزا یہ نہیں جھگڑے گا) عقل انسانی کا بھی تقاضا یہی ہے کہ ایک انسان کو کسی اور کے جرم کی بنا پر نہ پکڑا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ آیت میں عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں ہے۔ اس میں کسی کو کسی دوسرے کے جرم پر پکڑنے کی نفی ہے۔ عاقلہ پر دیت کے احکام میں مجرم کے جرم کی بنا پر ان کے ماخوذ ہونے کا مفہوم موجود نہیں ہے ہمارے نزدیک دیت نوراصل قاتل پر عائد ہوئی تھی لیکن عاقلہ کو قاتل کے ساتھ مل کر دیت کا بوجھ اٹھانے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ وہ اس کی دستگیری کر سکیں۔ یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ اس کے اس جرم کی سزا اور اس کا گناہ انھیں لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس کے اموال میں فقراء کے حقوق رکھے ہیں۔ اس کی یہ وجہ نہیں کہ انھیں اس کے کوئی جرم یا گناہ کیا ہے جس کی پاداش میں ان پر مالی بوجھ ڈالا گیا ہے بلکہ یہ سب کچھ اس وجہ سے ہے کہ وہ غریبوں کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کر سکیں اور ان کی دست گیری کر سکیں۔

اسی طرح ہر ممکن صورت سے صلہ رحمی اور والدین کے ساتھ نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔ ہمدردی اور غمخواری کا جذبہ ابھارنے اور آپس کے تعلقات کو بہتر بنانے کی خاطر ان باتوں کی ترغیب دی گئی ہے۔ اسی طرح قاتل کے ساتھ غمخواری کرنے اور اس کا بوجھ بٹانے کی خاطر عاقلہ کو دیت کا بوجھ مل کر برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس میں عاقلہ یا قاتل پر طاقت سے زیادہ بوجھ برداشت کرنے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر ایک کو زیادہ سے زیادہ مین یا چار درہم فی کس کے حساب سے دینے پڑتے ہیں۔ اگر وظائف حاصل کرنے والوں کے رجسٹروں میں ان کے ناموں کا اندراج ہوگا تو یہ رقم وہیں منہا کر لی جائے گی اور اس کی دائیگی میں نین سال تک کی ہدیت بھی مل جاتی ہے اس طرح جس بات کی انھیں ترغیب دی گئی ہے وہ مکارہم اخلاق میں داخل ہے۔

عربوں میں اسلام سے پہلے بھی دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا رواج تھا اور یہ چیز ان کے اچھے افعال اور مکارہم اخلاق میں شمار ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔
 ر بشت لا قسم ہمارا اخلاق دنیا میں میری بشت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ میں عمدہ اخلاق کی تکمیل کروں اس لیے دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا فعل عقلی طور پر بھی مستحسن ہے اور اخلاق عادات کی رو سے بھی پسندیدہ ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یؤخذ الرجل بجوبیدۃ ابیہ ولا بجوبیدۃ اخیہ) نیز (ولا یجبن علیک ولا تجبن علیہ) عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ ہم آیت کی توجیہ میں بیان کر آئے ہیں۔ نہ ہی اس میں کسی کو کسی کی حرکت پر ملامت کا پہلو ہے اور نہ ہی کرے کوئی اور بھرے کوئی، کا مفہوم ہے۔

عاقلہ پر دیت کے وجوب کی کئی مستحسن اور قابل قبول وجوہات ہیں۔ اول جس طرح اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے اموال میں فقراء کے لیے صدقات کا وجوب فرمادیا ہے اسی طرح اس کی گنجائش ہے کہ قاتل سے قتل کا فعل سزا دہوئے بغیر اللہ تعالیٰ اس کے عاقلہ پر شروع ہی سے اس کے لیے مال کے ایجاب کا حکم لگا دے۔

دوم عاقلہ پر دیت کا بوجھ دستگیری کرنے اور ہاتھ پٹانے کے تصور کی بنیاد پر کیا گیا ہے! اسی لیے ہمارے اصحاب نے اس دیت کا بوجھ ان لوگوں پر ڈالا ہے جن کے ناموں کا سرکاری طور پر اندراج اس قاتل کے نام کے ساتھ دیوان یعنی ذیل الف کے رجسٹر میں ہوگا۔ دیت کا بوجھ اس کے رشتہ داروں پر نہیں ڈالا جائے گا اس لیے کہ قاتل کے اہل دیوان اس کی مدد کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جنگ کے موقع پر وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے، ایک دوسرے کی حمایت کرتے اور اپنی عزت و اکبر و کی مدافعت میں ایک دوسرے کا ساتھ دیتے ہیں چونکہ یہ لوگ جنگ اور دفاع کی صورت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اس لیے انھیں دیت کا بوجھ اٹھانے میں بھی ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کا حکم دیا گیا تاکہ جنگ میں جس طرح ایک دوسرے کی کیاں طور پر مدد کرتے ہیں اسی طرح دیت کا بوجھ بھی کیاں طور پر اٹھائیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ عاقلہ پر دیت کے وجوب سے ان کے درمیان پہلے سے پیدا شدہ بغض و عداوت اور کینہ کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہ جہیز آپس کی الفت و محبت اور تعلقات کی بہتری کا سبب بن جائے گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دشمنوں کے درمیان نفرت و عداوت موجود ہو اور پھر ایسا ہو جائے کہ ان میں سے ایک شخص دوسرے پر لازم ہونے والی ذمہ داری کو اپنے سر سے لے تو اس سے دونوں کے درمیان پایا جانے والا کینہ ختم ہو جائے گا، آپ میں محبت پیدا ہو جائے گی اور تعلقات درست ہو جائیں گے۔

مثلاً کوئی شخص ان دونوں میں سے کسی کو نقصان پہنچا نا چاہے اور دوسرے شخص اس کی پوری حمایت کرے اور اس کی مدافعت کرے تو اس سے دونوں کا کینہ اور بغض ختم ہو کر اس کی جگہ ایک دوسرے

کی مدد، تعاون اور اچھے تعلقات کا جذبہ پیدا ہو جائے گا۔

سچو تقویٰ و جد یہ ہے کہ اگر اس موقع پر ایک شخص قاتل پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھالینا ہے تو اس سے اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھالے گا۔ اس طرح دیت کے سلسلے میں اس شخص کے تعاون کا اقدام ضائع نہیں جانے کا بلکہ اس کا ایک خوش گوار اثر یہ ہو گا کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس شخص کے لیے ایسے ہی اقدامات کرے گا۔

یہ وہ وجوہات ہیں جو عقل کی نظروں میں متعین ہیں اور ان کی کوئی تردید نہیں کر سکتا۔ البتہ ان میں صرف ان لوگوں کو کٹرے نظر آنے ہیں جن کے ذہنوں میں الحاد ہوتا ہے اور نہ صرف قلتِ علم و معرفت اور تنگ نظری کے شکار ہوتے ہیں بلکہ غور و فکر کی نعمت سے بھی محروم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی توفیق و ہدایت سے نوازا ہے اس پر اس کا لاکھ لاکھ شکریہ ہے۔

قتلِ خطا کی دیت کے وجوب کے لیے تین سالوں کی مدت کے متعلق اختلاف رائے نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ دیت جو صلح کے بغیر واجب ہو گئی ہو اس کی مدت تین سال ہے۔

اشعث نے شعبی سے اور حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ سرکاری طور پر ذلث دینے کا کام سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں لازم کر دیا۔ اور ان وظائف میں تین سالوں کے دوران دیت کی پوری رقم کی وصولی کو بھی لازم کر دیا، آپ نے دو ثلث اور نصف دیت کے لیے دو سال کا عرصہ مقرر کیا اور اس سے کم کے لیے ایک سال کا عرصہ۔ ابوبکرؓ جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے یہ بات بکثرت منقول ہوئی ہے اور سلف میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا۔ فقہار امصار نے بھی اس پر اتفاق کیا اس لیے یہ اجماع بن گیا اور اب اس کے خلاف چلنے کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

عاقلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء

عاقلہ کے متعلق فقہاء امصار کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق کن لوگوں پر ہو گا۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے دوسرے تمام اصحاب کا قول ہے کہ قتلِ خطا میں دیت عاقلہ پر واجب ہوگی اور اس کی مدت فیصلے کی تاریخ سے لے کر تین سالوں تک ہوگی۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہے تو ہر دو سال

اس کے عائد ہوں گے۔ ان کے وظائف میں سے اس حساب سے دیت کی وصولی ہوگی کہ ان میں سے ہر ایک کو پوری دیت میں سے زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم ادا کرنے پڑیں۔ اگر ہر شخص کے حصے میں آنے والی رقم اس سے زیادہ ہوگی تو اہل دیوان کے ساتھ اس ادائیگی میں ان قبائل کو بھی شامل کر لیا جائے گا جو نسب کے لحاظ سے ان سے سب سے زیادہ قریب ہوں گے۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہیں ہوگا تو اس کے عائد ہر تین سالوں کی مدت کے اندر دیت کی ادائیگی لازم کر دی جائے گی۔ قاتل سے جو سب سے قریب ہوگا اس کی باری پہلے آئے گی اور نقیہ رشتہ داروں کے لیے بھی الاقرب فالاقرب کا یہی اصول اپنایا جائے گا۔ ادائیگی کی مدت کی ابتدا قاضی کے فیصلہ سامنے کے دن سے شروع ہوگی۔

دیت کی وصولی کا طریقہ کار یہ ہوگا کہ ہر سال کے شروع میں تنہائی دیت کی کس تین یا چار درہم کے حساب سے وصول کیا جائے گا۔ اس رقم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی یہ حد قائم رکھنے کے لیے بوقت ضرورت نسب کے لحاظ سے قریب ترین قبائل کو بھی اس کی ادائیگی میں حصہ دار بنا لیا جائے گا۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ حلیف پر لازم ہونے والی دیت اس کے عطا ادا کریں گے اور اس کی قوم اس پر عائد ہونے والی دیت ادا نہیں کرے گی۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی میں اہل دیوان دوسرے تمام عائد سے بڑھ کر ذمہ دار نہیں ہوتے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دیت کا بوجھ قبائل پر ڈالا جائے گا۔ مالدار پر اس کے حساب سے اور اس سے کم مال رکھنے والے پر اس کے حساب سے ستنی کہ ایک شخص کے حصے میں زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو درہم کی رقم آجائے۔ امام مالک سے منقول ہے کہ یہ رقم ان کے سرکاری وظائف سے وصول کی جائے گی۔ تنہا ان ٹوری کا قول ہے کہ جس سال قتل کا وقوع پیش آیا ہوگا اس سال تنہائی دیت وصول کی جائے گی لیکن یہ وصولی مردوں کو وظائف ملنے کے موقع پر کی جائے گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی کا لزوم مردوں پر ان وظائف میں ہوگا جو لڑائی میں شرکت کے قابل افراد کو دیے جاتے ہیں۔ لیث کا قول ہے کہ عقل یعنی دیت کا لزوم قاتل کے ساتھ ساتھ اس قوم پر بھی ہوگا جن کے ساتھ قاتل سرکاری وظائف حاصل کرتا ہے۔ قاتل کی اپنی قوم پر اس کا لزوم نہیں ہوگا۔ اگر اس قوم میں ایسے لوگ موجود نہیں ہوں گے جو دیت کا بوجھ اٹھا سکتے ہوں تو ان کے ساتھ ان کے قریب ترین قبائل کو شامل کر لیا جائے گا۔

المزنی نے اپنی کتاب 'المختصر' میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کا وجوب رشتہ داروں پر ہوتا ہے، اہل دیوان اور حلیفوں پر نہیں ہوتا۔ رشتہ داروں میں یہ ترتیب رکھی جائے گی کہ اس کے باپ کی طرف سے، پھر دادا کی طرف سے، پھر پردادا کی طرف سے اس کے رشتہ داروں سے الاقرب فالاقرب کے اصول کے تحت رقم وصول کی جائے گی۔ اگر مذکورہ بالا رشتہ دار بعض حصہ ادا کرنے سے قاصر رہیں تو ان کے موالی یعنی انھیں آزاد کرنے والے یہ باقی ماندہ حصہ ادا کریں گے۔

اگر موالی بھی اس سے عاجز رہیں تو ان کے عاقلہ اگر ہوں گے تو ادائیگی کریں گے۔ اگر ان کے رشتہ دار نہیں ہوں گے اور نہ ہی موالی اعلیٰ یعنی آزاد کرنے والے آقا موجود ہوں گے تو موالی اسفل یعنی ان کے آزاد کردہ غلام ادائیگی کا بوجھ اٹھائیں گے۔ جو شخص مالدار ہوگا وہ نصف دینار کی ادائیگی کا بوجھ اٹھائے گا اور جو اس سے کمتر ہوگا وہ ربع دینار کا بوجھ اٹھائے گا کسی پر نصف دینار سے زائد یا ربع دینار سے کم رقم لازم نہیں کی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت جابر کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علی کل بطن عقولہ) نیز (لا یتولی مولی قوم الا باذنبہم) الاقرب فالاقرب کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ کہ اس معاملے میں مجرم کے قریب و بعید رشتہ دار سب یکساں ہیں۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے سلمہ بن نعیم سے، جبکہ ان کے ہاتھوں ایک مسلمان کا کافر کے شبہ میں قتل ہو گیا، فرمایا تھا: تم پر اور تمھاری قوم پر دیت ہے۔

حضرت عمرؓ نے اس معاملے میں قریب و بعید کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا یہ چیز اس معاملے میں قریب و بعید کی یکسانیت نیز انھیں لازم آنے والے فی کس حصے کے اعتبار سے ان کی یکسانیت پر دلالت کرتی ہے اور اس معاملے میں غنی اور فقیر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

یہ بات اس پر بھی دال ہے کہ قاتل بھی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (علیک وعلی قومک المدینۃ) زمانہ جاہلیت میں لوگ نصرت اور مدد کی بنیاد پر ایک دوسرے پر عائد ہونے والی دیتیں بھرتے تھے۔ پھر اسلام کا زمانہ آگیا اور یہ معاملہ اسی طرح چلتا رہا پھر حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں انتظامی اصلاحات کے تحت دو اویں یعنی رجسٹر بنوائے جن میں تمام لوگوں کے ناموں کا اندراج کر دیا اور ایک جھڈے اور فوجی دستے کے تحت آنے والے افراد کو ایک ہاتھ یعنی ایک بازو فرار دیا۔

پھر ان پر یہ ذمہ داری ڈال دی کہ ان کے مقابلہ میں آنے والے دشمنوں سے سب مل کر جنگ کریں گے۔ اس طرح یہ لوگ جھنڈوں اور دواوین کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد کرتے اور ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے، مگر کوئی شخص اہل دیوان میں سے نہ ہوتا پھر دیت کا لازم قبائل پر بتوانا کیونکہ اس صورت میں قبائل کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد ہوتی۔

اس لحاظ سے زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں میں ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کا سبب ایک ہی تھا یعنی نصرت اور مدد۔ جب زمانہ اسلام میں مدد اور نصرت کی بنیاد جھنڈوں اور دواوین پر رکھی گئی تو لوگ اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے رہے کیونکہ اس صورت میں ان کی یہ نصرت قبیلے کی بنیاد پر نصرت سے انحصار تھی۔ پھر جھنڈوں اور دواوین کی عدم موجودگی میں قبائل کے ذریعے ایک دوسرے کی مدد کرتے اس لیے اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھی بھری گئی۔

عقل یعنی دینت کی ادائیگی نصرت کے تابع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں عقل میں داخل نہیں ہوتیں کیونکہ ان کی ذات میں نصرت کے معنی نہیں پائے جاتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقل کے سلسلے میں نصرت کا اعتبار درست ہے۔ رہا حلف کی بنا پر عقل کا اعتبار تو اس سلسلے میں وہ روایت بطور دلیل پیش کی جاتی ہے جسے سعد بن ابراہیم نے حضرت جابر بن مطعمؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

(الاحلف فی الاسلام، دایما حلف کان فی الجاہلیۃ فلم یزدک الاسلام الا شدۃ اسلام میں کوئی حلف نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں جو حلف اور معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اسے اور سخت کر دیا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے حلف اور معاہدے کو برقرار رکھا۔ اہل جاہلیت کے نزدیک نصرت اور عقل کے معاملوں میں حلف کی حیثیت تراز بت جیسی ہوتی تھی۔ پھر اسلام نے اسے اور سخت کر دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (مولى القوم من انفسہم و حلیفہم منہم۔ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان میں سے ہی ہے اور ان کا حلیف بھی ان میں سے ہے) ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سواروں نے ایک مشرک پر حملہ کر کے اسے پکڑ لیا تھا اور پھر آپ نے اسے مسجد نبوی کے ایک سنون کے ساتھ باندھ دیا تھا اس شخص نے جب یہ پوچھا کہ مجھے کس جرم کی پاداش میں یہاں قید کیا گیا ہے تو آپ نے جواب دیا تھا کہ تمھارے حلیفوں کے جرم کی پاداش میں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف اسلام کی نفی کر دی ہے کیونکہ آپ کا ارشاد ہے (لا حلف فی الاسلام) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حلف کی نفی کا مفہوم یہ ہے کہ ذوی الارحام کی موجودگی میں حلف کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حلف کی بنا پر ایک دوسرے کو وارث قرار دیتے تھے اور ذوی الارحام کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ لیکن نصرت اور عقل کے سلسلے میں حلف کا حکم بجا کہ باقی اور ثابت ہے اسی طرح ولادہ بھی ثابت اور باقی ہے اس کی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کی جائے گی۔

اس کی دلیل وہ روایتیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزشتہ سطوروں میں نقل کی گئی ہیں۔ ہمارے اصحاب نے شہرخص پر زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم لازم کیے ہیں تو اس کی دیر یہ ہے کہ اس مقدار کے لزوم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے زائد مقدار میں اختلاف ہے اس کے لزوم کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے یہ لازم نہیں ہوگا۔

دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ قاضی بھی داخل ہوگا۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، ابن خضر، لیث اور امام شافعی کا یہی قول ہے جس بن صالح اور ازاعی کا قول ہے کہ قاتل داخل نہیں ہوگا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے مروی ہے کہ قاتل بھی داخل ہوگا اور عاقلہ کے ساتھ یہ بھی دیت بھرے گا۔ سلف سے اس قول کی مخالفت میں کوئی روایت نہیں ہے۔ عقلی طور پر بھی یہ ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ دیت کا لزوم بنیادی طور پر قاتل پر ہوتا ہے اور عاقلہ صرف قاتل کی دشگیری اور اس کی مدد کی بنیاد پر دیت کی ادائیگی کرتے ہیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ عاقلہ کو صرف متیقن مقدار لازم ہو جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عاقلہ کو ان کے ایک فرد کے حصے کے سوا باقی حصے لازم ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دیت کی کوئی سی مقدار ہے جو ان کے ایک فرد کے حصے میں آتی ہے آیا اس حصے کو بھی عاقلہ کو برداشت کرنا ہوگا؟ اس لیے ضروری ہے کہ وہ حصہ عاقلہ کو لازم نہ ہو۔ کیونکہ عاقلہ پر اس کے لزوم کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ عاقلہ دیت کی ادائیگی صرف قاتل کی طرف سے کرتا ہے اس لیے قاتل کی اپنی ذات کی طرف سے اس کی ادائیگی بطریق اولیٰ ہونی چاہیے اس لیے اسے بھی اس میں داخل ہونا چاہیے۔ نیز اگر مجرم قاتل کے علاوہ کوئی اور ہو تو قاتل دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوتا تاکہ عاقلہ کا بوجھ کچھ ہلکا ہو جائے اب جبکہ وہ خود مجرم ہو تو عاقلہ

پر بوجھ بلکا کرنے کی غرض سے ان کے ساتھ اسے بطریق اولیٰ داخل ہونا چاہیے کیونکہ ایک دوسرے کی مدد اور دستگیری کے لحاظ سے ان سب کا درجہ یکساں ہے۔

قول باری ہے (فَتَحْذَرُوا رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ) ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے (امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، اور زاعمی اور امام شافعی کا قول ہے کہ قتل کے کفارہ میں ایک غلام بچے کو آزاد کرنا بھی درست ہے جبکہ اس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو۔

عطاء کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، شعبی اور ابراہیمؓ سے منقول ہے کہ صرف اسی غلام کا آزاد کرنا درست ہوگا جو نماز پڑھنا اور روزے رکھنا ہو، یعنی بالغ ہو۔ کفارہ ظہار میں اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

پہلے قول کی صحت پر قول باری (فَتَحْذَرُوا رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ) دلالت کرتا ہے اس لیے کہ آزاد کیا جانے والا بچہ رقبہ مومنہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل مودود یولد علی الفطرة فاما ابواک یموثا داسہ دینصوا نہ پر پیدا ہونے والا بچہ فطرت یعنی فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی اور نصرانی بنا دیتے ہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کی پیدائش کے وقت اس پر فطرت پر جوئے کا حکم ثابت کر دیا اس لیے لفظ کے مطلق ہونے کی بنا پر اس بچے کا جواز واجب ہو گیا۔ اس پر قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً) بھی دلالت کرتا ہے، آیت میں وارد لفظ بالغ مومن کی طرح نابالغ بچے کو بھی شامل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (فَتَحْذَرُوا رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ) کا عموم بچے کو بھی شامل ہو۔

اللہ تعالیٰ نے صوم و صلوة کی شرط نہیں لگائی اس لیے اس مطلق لفظ پر اس شرط کی زیادتی جائز نہیں ہوگی کیونکہ نص پر زیادتی اس کے نسخ کی موجب ہوتی ہے۔ اگر کوئی غلام مسلمان ہو جاتا اور اس کا آقا اسے نماز اور روزے کے وقتانہ کی آمد سے پہلے اپنے کفارہ میں آزاد کر دیتا تو اس کا کفارہ ادا ہو جاتا کیونکہ اس غلام میں اسم ایمان کا وجود حاصل ہو چکا تھا اس لیے بچے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ وہ بھی اسم ایمان کے اطلاق میں داخل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسلام لانے کے بعد آزاد ہونے والا غلام کفارہ کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک وہ نماز نہ پڑھ چکا ہو اور روزے نہ رکھ چکا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مسلمانوں کے ماہین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان ہونے والے غلام پر نماز یا روزے کے وقت کی آمد سے پہلے ایمان کے اسم کا اطلاق

درست ہے۔

اس لیے معترض نے ایمان کے ساتھ نماز اور روزے کے افعال ادا کرنے کی شرط کہاں سے لگائی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں باتوں کی شرط نہیں لگائی ہے۔ نیز معترض آیت میں اس مفہوم کا کیوں اضافہ کر رہا ہے جو آیت میں موجود نہیں ہے اور نص جس چیز کی اباحت کر رہا ہے معترض اس کی کیوں ممانعت کر رہا ہے جبکہ اس کے پاس اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں جو اس ممانعت کا موجب بن سکتا ہو۔

معترض کے اعتراض سے نسخہ قرآن کا ایجاب لازم آتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے تو اثر نماز جنازہ اور قاتل پر دیت کے وجوب کے لحاظ سے بچے کا حکم بالغ مرد کے حکم جیسا ہے اس لیے بضروری ہے کفار کے جواز کے لحاظ سے اس کا حکم بھی بالغ مرد کے حکم کی طرح ہو کیونکہ بچہ بھی ایسا مکمل غلام ہے جس پر ایمان کا حکم لگایا ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول یارسی (مَنْ خَدَّ يَرْدَقَبَّةً مُؤْمِنَةً) حقیقتاً ایک ایسے بالغ غلام کا مقتضی ہے جو ایمان کا اعتقاد بھی رکھتا ہو ایسے غلام کا مقتضی نہیں جس پر ایمان کا حکم تو لگایا ہو لیکن اسے ایمان کا کوئی اعتقاد نہ ہو۔ دوسری طرف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس غلام کی صفت ہو وہ آیت میں مراد ہے۔

اس لیے اس کے ساتھ آیت کے اندر اس غلام کا دخول نہیں ہوگا جس پر اس صفت ایمان کا مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہو۔ یعنی ایسا بچہ جس کا انھی کوئی اعتقاد ہی نہ ہو۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاتل خطا کے کفار ہیں غیر بالغ غلام کو آزاد کر دینا جائز ہے جبکہ وہ نماز پڑھتا اور روزے رکھتا ہو۔ ایسے غلام میں کسی نے بھی حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط نہیں لگائی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جس بچے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا حالانکہ ایمان کے متعلق اس کا اعتقاد درست صورت میں نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام میں حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط کا اعتبار غلط اور ماقط ہے۔

جب سلف کے اتفاق کی بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ ہر اس فرد میں ایمان کے وجود کا اعتبار کرنا درست ہوگا جسے ایمان کی علامت اور نشانی لاحق ہو جائے چاہے یہ علامت

اسے جس طرح بھی لائق ہو اس سے کوئی بحث نہیں۔ بچے کے والدین میں سے اگر ایک مسلمان ہوگا تو بچے کو یہ علامت لائق ہو جائے گی اس لیے کفارہ میں ایسے غلام بچے کو آزاد کرنا درست ہوگا۔
 قول باری ہے (إِلَّا أَنْ يَتَصَدَّقُوا)۔ اگر یہ کہ مقتول کے وراثت میں خونبہا معاف کر دیں (البکر جصاص کہتے ہیں کہ ماریہ ہے)۔ واللہ اعلم۔ کہ مقتول کے اولیاء قاتل کو خونبہا اور دیت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دیں۔ ابراہ کے اس عمل کو صدقہ کا نام دیا گیا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مقروض سے کہہ دے کہ میں نے قرض تجھ پر صدقہ کر دیا تو اس سے مقروض قرض کی ادائیگی سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ مقروض کی طرف سے اسے قبول کرنا برأت کی صحت کے لیے ضروری نہیں ہوگا۔
 اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب تک مقروض اس پیش کش کو رد نہ کرے اس وقت تک برأت کا حکم باقی رہے گا۔ زفر کا قول ہے کہ جب تک مقروض اسے قبول نہیں کرے گا اس وقت تک قرض سے اس کی برأت نہیں ہوگی۔

زفر کے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے انھوں نے اسے اعیان کے ہبہ کی حیثیت دی ہے لہذا جب تک وہ شخص جسے ہبہ کیا جا رہا ہے اسے قبول نہ کرے اس وقت تک کسی عین کا ہبہ درست نہیں ہوگا۔

ظاہر آیت ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں قبول کر لینے کا شرط نہیں ہے۔ نیز یہ کہ دین قرض دینے والے کا اپنا حق ہوتا ہے اس لیے اپنے حق کا استعطا کی طرح درست ہوتا ہے جس طرح قاتل عہد میں قاتل کو معاف کر دینا اور اپنے غلام کو آزاد کر دینا درست ہوتا ہے اور اس کی صحت کے لیے دوسرے فریق کا قبول کر لینا ضروری نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مقروض برأت کو رد کر دے گا اور اسے قبول نہ کرے گا تو اس صورت میں قرض پھر ساس کے ذمہ عائد ہو جائے گا۔ دوسرے حضرات کے نزدیک قرض پھر سے عائد نہیں ہوگا انھوں نے عتق اور قتل عہد معاف کر دینے کے حکم میں رکھا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں آزاد کردہ غلام پر پھر سے غلامی لائق نہیں ہوتی اور قتل عہد میں قاتل قابل گردن زدنی نہیں رہتا۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ قرض سے برأت کو نسخ لائق ہو سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قرض نواہ مقروض سے کسی چیز مثلاً کپڑے وغیرہ پر مصالحت کر لے تو مقروض بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اگر مقروض کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی وہ کپڑا ضائع ہو جائے تو

برأت باطل ہو جائے گی اور قرض دوبارہ عائد ہو جائے گا

اس کے برعکس غنق اور خون کی معافی ایک دفعہ واقع ہو جانے کے بعد کسی حالت میں بھی فسخ نہیں ہونے۔ تملیک کے لفظ کے ساتھ بھی قرض سے برأت واقع ہو جاتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ صدقہ بھی تملیک کے الفاظ میں سے ایک لفظ ہے۔

اور آیت میں لفظ صدقہ سے برأت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے۔ اس کی حیثیت اعیان جیسی نہیں ہوتی۔ جب ابراء کے لفظ کے ساتھ کوئی شخص کسی کو ان اعیان کا مالک بنا دیتا ہے تو وہ ان کا مالک نہیں بنتا۔

مثلاً کوئی شخص کسی سے یہ کہے: میں نے تمہیں اس غلام سے بری الذمہ قرار دیا۔ ان الفاظ کی بنا پر وہ شخص اس غلام کا مالک نہیں بنے گا خواہ دوسرا شخص اس برأت کو قبول بھی کیوں نہ کرے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے: تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں صدقہ کر دیا یا یوں کہے: تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں ہبہ کر دیا تو ان فقرہوں کے ذریعے برأت درست ہو جائے گی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مالدار ہو پھر وہ مقروض سے کہے: میں نے تم پر اپنا قرضہ صدقہ کر دیا تو مقروض اس قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ زیر بحث آیت کے سلسلے میں یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اولیاء اور وراثہ کو قرض اہل سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ قول باری (قَدْ يَكْفِيكَ مُسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ) اور مقتول کے قاتل کو نہ ہمارا اور اس کے معنی ہیں خونہما اس کے وراثہ کو ادا کیا جائے۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ ایک شخص اگر کسی کے اہل کے لیے وصیت کرتا ہے تو قیاساً اتفاقاً ہے کہ اس سے مراد اس کی بیویاں ہوں لیکن میں نے قیاس کو ترک کر کے اس وصیت ان تمام افراد کے حق میں قرار دیا ہے جو اس شخص کے عیال میں داخل ہوں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل کے اسم کا اطلاق بیوی پر نیز ان تمام لوگوں پر ہوتا ہے جن شخص کے گھر میں اس کے ساتھ رہتے ہوں۔ اسی طرح ایک شخص کے پیو کا رول اور اس کے رہنے والے لوگوں پر بھی اہل کا اسم محمول ہوتا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّمَا مَنجُو لَكُمْ وَأَهْلُكُمْ إِلَّا امْرَأَتُكُمْ) ہم تمہیں اور تمہارے کو بچانے والے ہیں مگر تمہاری بیوی (یہاں لفظ اہل کا اطلاق ان تمام لوگوں پر ہوا جو قرض

لوط علیہ السلام کے اہل منزل تھے یعنی آپ کی اولاد اور ان کے علاوہ وہ تمام افراد جو آپ کے ساتھ گھر میں سکونت پذیر تھے۔

نیز ارشاد ہے (فَأَجْعَلْنَاهُ دَآءِلَةً لِّمَن يَّهْتَدِ ۚ وَآهْلَهُ أَجْمَعِينَ) ہم نے انھیں اور ان کے اہل کو سب کو ہدایا (اسی طرح لفظ اہل کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو دین کے اندر کسی کے پیروکار ہوں جیسا کہ قول باری ہے۔

(وَلَوْ حَارَّ دُخَانُهَا مِن قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَجَعَلْنَاهُ مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ) اور نوح کو سب انھوں نے اس سے پہلے پکارا تھا ہم نے ان کی پکار کا جواب دیا اور ایک بڑے کرب سے انھیں رہائی دلائی (اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر حضرت نوح علیہ السلام کے متبعین کو ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کے متعلق فرمایا: إِنَّهُ كَيْسٌ مِّنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ قَبِيْرٌ مَّالِحٌ۔ وہ تمھارے اہل میں سے نہیں ہے اس کا عمل غیر صالح ہے، اس لیے اسم اہل مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

کبھی اہل کا اطلاق کر کے اس سے آلی مراد لیا جاتا ہے اور آل وہ ہوتے ہیں جو اس کے باپ کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہوتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے: آل نبی، اہل بیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان دونوں کے معنی ایک ہیں۔

قتل شبہ عمد

ابوبکر حباص کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک اصول یہ ہے کہ ہر وہ قتل جو کسی ہتھیار یا ہتھیار جیسی چیز کے ذریعے ہو مثلاً بانس کی چھال یا پتھر کی دھار یا کسی دھار دار چیز کے ذریعے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہو یا آگ میں جلانے کے ذریعے قتل کی یہ تمام صورتیں خالص قتل عمد ہیں ان میں قصاص واجب ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں ہے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ ان چیزوں کے ماسوا لاطھی اور پتھر کی ضرب سے کسی کو قتل کر دینا خواہ پتھر چھڑا ہو یا بڑا وہ شبہ عمد کہلاتا ہے۔ اسی طرح پانی میں ڈبو کر مار دینا بھی شبہ عمد ہے۔ اس میں عاقلہ پر دیت مغلطہ ہے اور قاتل پر کفارہ ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک دیت کو مغلطہ بنا نا صرف اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے ہوگا ان کی تعداد کے لحاظ سے نہیں۔ نیز جان لینے سے کم درجے کا نقصان شبہ عمد نہیں ہوگا بلکہ جس چیز سے بھی اس نے ضرب لگا کر نقصان پہنچا یا ہوگا اس پر اس کا قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ قصاص لینا ممکن ہو۔

اگر قصاص لینا ممکن نہیں ہوگا تو اس پر دیت مغلطہ واجب ہوگی۔ اگر دیت اونٹوں کی شکل میں ہوگی تو جتنے اونٹ واجب ہوں گے انھیں قسطوں میں ادا کرے گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا اصول یہ ہے کہ شبہ عمد قتل کی وہ صورت ہے جس کی وجہ سے عام طور پر قتل کا وقوع نہیں ہوگا مثلاً ایک طمانچہ مارنا یا کوڑے کی ایک ضرب لگانا وغیرہ۔ اگر قاتل اس فعل کی تکرار کرتا رہے اور اس کا مجرمہ کسی کو قتل کرنے کے لیے کافی سمجھا جاتا ہوگا تو ایسی صورت میں یہ قتل عمد ہوگا اور تلوار کے ذریعے اس کا قصاص لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کو پانی میں اس طرح ڈبو کر مار رکھا کہ مرنے والے کو اس سے نکال

ناممکن ہوگا تو یہ بھی قتل عمد شمار ہوگا۔ عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے البتہ انھوں نے شبہ عمدہ کی دیت قاتل کے مال میں واجب کی ہے۔

ابن شبرمر کا قول ہے کہ جو قتل شبہ عمدہ کی صورت میں ہوگا اس کی دیت کا وجوب قاتل کے مال میں ہوگا۔ دیت کی ابتدا اس کے مال سے کی جائے گی اور دیت کی مقدار مکمل کرنے کے لیے اس کا سارا مال بھی لیا جاسکے گا اگر اس کا سارا مال کفایت نہیں کرے گا تو دیت کا باقی ماندہ حصہ اس کے عاقل پر لازم آئے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو لاکھٹی مارے یا اس پر پتھر پھینکے یا عمدہ ضرب لگائے اگر ان صورتوں کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے گی تو یہ قتل عمد ہوگا اور اس میں قصاص واجب ہوگا۔

قتل عمدہ کی یہ بھی صورت ہے کہ دو شخصوں کے درمیان گریبا گری ہو جائے اور ایک کی طرف سے دوسرے کو ضرب لگائی جائے۔ ضرب لگانے والا جب اس جگہ سے واپس ہو تو اس وقت مفرد زندہ ہو لیکن اس کے بعد مر جائے۔ اس میں قصاص واجب ہوگا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ قتل شبہ عمدہ باطل ہے۔ قتل کی صرف دو قسمیں ہیں۔ عمدہ اور خطا۔ اسجمعی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ شبہ عمدہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاکھٹی یا پتھر یا اپنے ہاتھ سے ضرب لگائے اور مفرد مر جائے تو اس میں دیت مغالہ لازم آئے گی۔ قصاص لازم نہیں آئے گا۔

قتل عمدہ قتل ہے جس کا ارتکاب کسی ہتھیار کے ذریعے کیا جائے اس میں قصاص واجب ہوگا۔ انسانی جان لینے کی صورتیں قتل عمدہ قتل شبہ عمدہ اور قتل خطا کی شکل میں ہو سکتی ہیں۔ زخم میں یا تو عمدہ ہوتا ہے یا خطا۔

فضل بن دکین نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے لکڑی یا پٹی کی دھار دار ٹوک بنا کر کسی آزاد آدمی کے پیٹ میں چھبھو دی اور اسے زخمی کر دیا تو یہ شبہ عمدہ کی صورت ہوگی اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سفیان ثوری سے منقول یہ قول شاذ ہے اور اہل علم کا قول اس کے خلاف ہے۔ اور اعمیٰ کا قول ہے کہ شبہ عمدہ میں دیت ہے جو مجرم کے مال سے ادا کی جائے گی۔ اور اگر اس کے مال سے دیت کی مقدار پوری نہیں ہوگی تو عاقلہ پر اس کی ادائیگی لازم آئے گی۔

شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاکھٹی یا کوڑے کی ایک ضرب لگائے اور مضر و ب مر جائے۔ اگر اس نے دوبارہ ضرب لگائی اور مضر و ب اسی جگہ مگر گتیا تو یہ قتل عمد ہوگا اور اس کے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں دیت عاقلہ پر لازم آئے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کسی نے کسی کو لاکھٹی سے ایک ضرب لگائی اور پھر لاکھٹی بلند کر کے دوسری ضرب سے اسی جگہ سے قتل کر دیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا اگر اس نے دوسری ضرب لگائی لیکن مضر و ب کی فوری موت واقع نہیں ہوئی بلکہ بعد میں اس کی موت واقع ہوگئی تو یہ شبہ عمد ہوگا اس میں قصاص لازم نہیں آئے گا بلکہ عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔ قتل خطا میں بھی عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قتل عمد وہ قتل ہے جس کا ارتکاب عمد کیا جائے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی انگلی سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہوگئی تو قاتل کو مقتول کے ولی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں عاقلہ پر دیت لازم ہوگی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لیث کے نزدیک قتل شبہ عمد کی صورت نہیں ہے۔ قتل یا تو خطا ہوگا یا عمدًا۔ مزنی نے اپنی کتاب المختصر میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پر تلوار یا پتھر یا نیزے کی آتی یا جسم کو پھاڑ ڈالنے والی کوئی دھاکہ پیچیر سے ضرب لگائے یا اس کی جلد یا گوشت کو نشانہ بنائے اور اس طرح اسے زخمی کر دے خواہ زخم چھوٹا ہو یا بڑا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔ اگر اس نے پتھر سے سر کھینچ دیا یا مسلسل اس کا گلا دبانا دیا یا مسلسل کوڑے برسنا دیا یا ہلکے سے اس کی موت واقع ہوگئی یا اسے کسی پیچیر کے اندر بند کر کے اوپر سے ڈھکنا ڈکا دیا اور کھانے پینے کو کچھ نہ دیا اسے سخت گرمی یا سردی میں ایسی شکل میں کوڑے لگنا دیا جس سے اعضا مرنا واقع ہو جائے یا بوا اور اس طرح مضر و ب مگر گتیا تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔

مگر اس نے مقتول کو کسی ستون یعنی نیچے کے بانس یا پتھر سے مارا ہو جس سے اس کا سر نہ کچلا گیا ہو یا تلوار کی دھار سے ضرب لگائی ہو لیکن مقتول زخمی نہ ہوا ہو یا اسے کنارے سے قریب ہی دریا یا سمندر میں پھینک دیا ہو اور اسے اچھی طرح تیرنا آتا ہو یا کوئی ایسی حرکت کی ہو جو اعتدالاً جان لیوا نہیں ہوتی۔ ان سورتوں میں اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم نہیں آئے گا البتہ عاقلہ پر دیت منعظ لازم آئے گی۔

قتل شیعہ کے ثبوت کی دلیل وہ روایت ہے جسے شیعہ نے خالد الخزاز سے انھوں نے
 قاسم بن ربیع بن جوشن سے، انھوں نے عقبہ بن اوس السدوسی سے، انھوں نے حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے دن خطبہ دیا اور اپنے خطبے
 میں ارشاد فرمایا:

(الا ان قتیل خطا العمد باسوط والعصا والحجرفیه المدیة مغلفة مائة
 من الامیل تمھار لبعوت خلقة فی بطونھا اولادھا۔ لوگو! اس کو، خطا محمد (قبہ محمد) کا مقتول
 جسے کوڑا، لاٹھی یا پتھر مار کر قتل کر دیا گیا ہو اس کی دیت مغلفہ ہوگی، یعنی سوا ونٹ جن میں سے
 چالیس عاملہ اونٹنیاں ہوں گی)

ابراہیم نے عبید بن فضلہ خزاعی سے، انھوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے
 کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو خیمے کے بانس کے ساتھ ضرب لگائی جس سے اس کی موت واقع
 ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عصبہ پر دیت کی ادائیگی اور مقتولہ کے جنین کے بدلے ایک
 غرہ یعنی غلام یا لونڈی دینے کا فیصلہ سنایا۔

یونس نے ابن شہاب الزہری سے، انھوں نے سعید بن المسیب اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے
 انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ بدیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں ایک
 نے دوسری کو ایک پتھر مار دیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی، ساتھ ہی اس کا جنین بھی
 ہلاک ہو گیا۔ لوگ یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے۔ آپ نے فیصلہ دیا
 کہ مقتولہ کے جنین کی دیت ایک غلام یا باندی ہے اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر لازم
 کر دی۔

درج بالا روایتوں میں سے ایک کے مطابق خیمے کے بانس سے ضرب لگائی گئی تھی اور
 دوسری روایت کے مطابق پتھر مارا گیا تھا۔ ابو عاصم نے ابن جریر سے، انھوں نے عمر بن دینار
 سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں
 سے قسم دے کر جنین کی دیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے بارے میں پوچھا۔

حاصل بن مالک بن نافع نے عرض کیا کہ میں اپنی دو بیویوں کے درمیان تھا۔ ایک نے دوسری
 کو بیل یا بچے کے بانس سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی۔ ساتھ ہی اس کا جنین بھی
 ہلاک ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ جنین کی دیت میں ایک غلام یا لونڈی دی

جائے گی اور زنا نہ کو قتل کر دیا جائے گا۔

حجاج بن محمد نے ابن جریج سے، انھوں نے عمر بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے ابو عامر اور حجاج نے ابن جریج سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ آپ نے اس عورت کو قتل کر دینے کا حکم دیا۔

اس حدیث کو ہشام بن سلیمان المخزومی نے ابن جریج سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن دینار اور سفیان بن عیینہ سے، انھوں نے عمر بن دینار سے ان کی سند کے ساتھ روایت کی ہے۔ اس میں ابن دینار اور سفیان بن عیینہ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

جبکہ ابو عامر اور حجاج نے یہ ذکر کیا کہ آپ نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح اس واقعہ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مضطرب ہو گئی۔ سعید نے قتادہ سے انھوں نے ابوالملیح سے انھوں نے حمل بن مالک سے روایت کی ہے کہ ان کی دو بیویاں تھیں، ایک نے دوسری کو ایک پتھر دے مارا۔ وہ پتھر اس کے دل پر لگا، وہ حاملہ تھی، اس کا حمل گر گیا۔ اور وہ مر گئی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک جب یہ معاملہ پہنچا تو آپ نے فیصلہ دیا کہ قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب ہے اور خنین کی دیت میں ایک غلام یا اونٹنی دی جائے۔ قاتلہ پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت میں اختلاف اور تضاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بعینہ اسی واقعہ کے سلسلہ میں بعض میں قصاص کا ذکر ہے اور بعض میں نہیں ہے۔

حمل بن مالک جن کی ذات سے اس واقعہ کا تعلق ہے ان کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب کر دی تھی۔ اس طرح حمل بن مالک کے واقعہ میں روایات کے اندر تضاد پیدا ہو گیا جس کی بنا پر یہ روایات ساقط ہو گئیں۔

اور نفی قصاص کے بارے میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایتیں باقی رہ گئیں جن کی کوئی روایت معارض نہیں ہے۔ ابو معاویہ نے حجاج سے، انھوں نے قتادہ سے انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قتیل السوط والعصا شیه العمدہ کوڑے اور لٹھی سے قتل کیا جانے والا مقتول شہہ عمدہ ہے)۔

شبہ عمدہ کو قتل کی ایک ایسی قسم قرار دینا جو قتل خطا کے علاوہ ہے۔ اس پر ہمارے نزدیک سلف کا اتفاق ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، ان کے درمیان صرف شبہ عمدہ کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

امام مالک کا یہ کہنا کہ ”میں قتل خطا اور قتل عمدہ کے سوا اور کسی قسم کے قتل کو نہیں جانتا“ تو ان کا یہ قول جملہ سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ شریک نے ابواسحاق سے، انھوں نے عاصم بن قمرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: شبہ عمدہ لائٹھی اور بھاری پتھر کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں قصاص نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص قصداً اپنے بھائی (گوشت کو کھا جانے والی چیز) یعنی لائٹھی جیسی کسی چیز سے ضرب لگاتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ مجھ پر کوئی قصاص نہیں۔ میرے پاس کوئی شخص جس نے یہ حرکت کی ہو جب لایا جائے گا تو میں اس سے قصاص لے لوں گا۔ لائٹھی سے ضرب لگا کر ہلاک کر دینا حضرت عمرؓ کے نزدیک قتل عمدہ تھا کیونکہ اس جیسی ضرب سے انسان عموماً ہلاک ہو جاتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

شبہ عمدہ پر صحابہ کرام کے اجماع کو جو چیز واضح کرتی نیز یہ بتاتی ہے کہ یہ قتل کی تیسری قسم ہے نہ محض عمدہ ہے اور نہ محض خطا، وہ قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف ہے۔ پھر شبہ عمدہ کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق بھی یہ حضرات مختلف رائے ہیں۔ نیز یہ کہ شبہ عمدہ کی دیت قتل خطا کی دیت کے مقابلہ میں زیادہ ثقیل ہے۔

ان حضرات میں حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں۔

ان تمام حضرات نے شبہ عمدہ کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کو قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی نسبت زیادہ عمروں والے اونٹ ثابت کیا ہے جیسا کہ ہم اسے انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔ اس کی بنا پر شبہ عمدہ کا ثبوت مل گیا۔

جب ہم نے مذکورہ بالا روایات اور اتفاق سلف کے ذریعہ شبہ عمدہ کا ثبوت ہمیا کر دیا۔ اگرچہ اس کی کیفیت میں ان حضرات کا اختلاف ہے تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم

اسی کا اعتبار بھی کریں۔

ہم نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے پایا ہے کہ شبہ عمدہ لاٹھی اور بڑے پتھر کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ بات سب کے علم میں ہے کہ شبہ عمدہ ایک شرعی اسم ہے اور توقیف کے سوا اس کے اثبات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ لغت میں قتل کی کسی نوعیت پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت علیؓ نے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور اسکا ہی کے ذریعے ہی بڑے پتھر سے قتل کو شبہ عمدہ کا نام دیا ہے نیز آپؐ نے حجر عظیم یعنی بڑے پتھر کا اس لیے ذکر کیا ہے کہ آپؐ کے نزدیک قصاص کے سقوط میں بڑا اور چھوٹا پتھر دونوں یکساں ہیں۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں عبد الباقی بن قانع نے بیان کی ہے۔ انھیں العمری نے، انھیں عبد الرحمن بن عبد اللہ الرقی نے، انھیں ابن المبارک نے سلیمان تیمی اور خالد الخدّاسے، انھوں نے قاسم بن ربیعہ سے، انھوں نے عقبہ بن اوس سے، انھوں نے عبد اللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپؐ نے فرمایا:

(قتیل خطاً العمد قتیل السوط والعصا فیہ مائة من الابل منها ربعون خلفۃ فی بطنہا اولادہا۔ خطا عمدہ کا مقتول وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیا گیا ہو، اس کی دیت ایک سواونٹھ میں جن میں سے چالیس حاملہ اونٹیاں ہوں) اس روایت میں کئی معافی ہیں۔

ایک تویہ کہ آپؐ نے خطا عمدہ کے قتل، قتل عمدہ اور قتل خطا کے علاوہ کوئی اور قسم قرار دیا اور یہ قسم شبہ عمدہ ہے۔

دوسری یہ کہ کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیے جانے والے کی دیت واجب کردی اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس جیسی لاٹھی یا اس جیسے کوڑے کسی کا قتل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ فرق بھی نہیں کیا کہ مقتول کو پے درپے ضرب لگا کر قتل کیا گیا ہے یا ایک ہی ضرب سے اس کا کاٹنا کر دیا گیا ہے۔

تیسری یہ کہ آپؐ نے کوڑے اور لاٹھی کا ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے حالانکہ کوڑے کی مار سے اکثر حالات میں موت واقع نہیں ہوتی جبکہ لاٹھی کی ضرب سے ہو جاتی ہے۔ یہ بات اس پر

دلائل کرتی ہے کہ دیت کے ایجاب میں ان دونوں کے حکم کا یکساں ہونا واجب ہے۔

بہیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عقیقہ بن مکرم نے، انھیں یونس بن بکر نے، انھیں قیس بن الربیع نے البوصین سے، انھوں نے ابراہیم بن بنت النعمان بن بشیر سے انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (کل شیء موسوی المحدثہ خطأ وکل خطا ارسئ۔ دھارو) آئے کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے اور نہ قتل خطا، میں دیت ہے)۔
بہیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ بن سہیل بن محمد العسکری نے، انھیں محمد بن المنشی نے، انھیں یوسف بن یعقوب ضبعی نے، انھیں سفیان ثوری اور شعبہ نے جابر جعفی سے، انھوں نے ابو عازب سے، انھوں نے نعمان بن بشیر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل شیء خطا الا السیف، تلوار کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے) نیز فرمایا (و فی کل خطا ارسئ، اور نہ قتل خطا میں دیت ہے)۔
ایک اور پہلو سے اس پر غور کیا جائے سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی کو چھوٹی چھری سے زخمی کر دیا تو قصاص کے وجوب کے لحاظ سے اس چھوٹی چھری اور بڑے پھرے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ قصاص کے سقوط کے لحاظ سے چھوٹے اور بڑے پتھر اور لکڑی کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حکم کا تعلق آء قتل کے ساتھ ہوتا ہے اور آء قتل ہتھیار ہوتا ہے یا وہ چیز ہوتی ہے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (قتیل خطا العمد) کی گزشتہ سطور میں روایت کی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے قتل عمد قتل خطا نہ ہو اور قتل خطا، قتل عمد نہ ہو۔ یہ چیز اس حدیث کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کو خطا العمد کا نام دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم میں قتل خطا ہے لیکن فعل کے لحاظ سے یہ قتل عمد ہے اور یہ ایک درست معنی ہے کیونکہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمد ہونے کی بناء پر دیت مغلطہ واجب ہوگی اور قتل خطا کے حکم میں ہونے کی بناء پر قصاص کا حکم ساقط ہو۔

جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِمَقُولِهِمْ فِي سُلْسِلَةٍ مِّنْ تَمْرِ) قصاص فرض کر دیا گیا ہے (نیز) (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ) جان کے بدلے جان) اور ایجاب قصاص پر مشتمل دوسری تمام آیتیں بڑے پتھر کے ذریعے قتل کرنے والے مجرم سے قصاص لینے کے حکم کو واجب کرتی ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیات قتل عمد میں قصاص کو واجب کرتی ہیں اور اعتراض میں مذکورہ صورت قتل عمد نہیں ہے تاہم اس کے باوجود یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ آیات کا ورود بنیادی طور پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں ہوا ہے اور ہماری مذکورہ روایات کا ورود قتل کی ان صورتوں کے بارے میں ہوا ہے جن میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس لیے آیات واحادیث اپنے اپنے مورد کے لحاظ سے الگ الگ دائروں میں قابل عمل ہیں اور ایک کے ذریعے دوسرے پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

نیز قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ دَرِيَّةٌ مُّسْلِمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شیعہ عمد کو خفی عمد کے مقتول کے نام سے موسوم کیا جب آپ نے اس پر خطا کے لفظ کا اطلاق کر دیا تو ضروری ہو گیا کہ اس میں بھی ذیت ہو۔

اگر اختلاف رائے رکھنے والے حضرات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کریں جس میں کہا گیا ہے کہ دو عورتیں لڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو خیمے کے ستون سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ پر قصاص واجب کر دیا تھا تو اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب کو واضح کر دیا تھا نیز یہ بھی بیان کر دیا تھا کہ قصاص کی بجائے دیت کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت اس کے معارض ہے۔

اگر اس روایت سے قصاص ثابت ہو بھی جائے تو اس کا تعلق صرف ایک خاص واقعہ کے ساتھ ہوگا اور اس کے حکم کا ڈنڈے کے ذریعے واقع ہونے والے ہر قتل کے لیے عموم نہیں ہوگا۔ اس روایت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ خیمے کے ڈنڈے میں لوہے کی کوئی پتری لگی ہو اور مقتول کو لکڑی کی بجائے یہی پتری لگی ہو جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص واجب کر دیا ہو۔ اگر ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہو جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک یہودی نے

ایک لونڈی کا سر ایک پتھر سے کچل دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کا سر بھی پتھر سے کچلنے کا حکم دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ پتھر سخت قسم کا ہو جسے مردہ کہتے ہیں اس کی دھار چاقو کی طرح اتر کرتی ہے۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

نیز عبدالرزاق نے روایت کی ہے، انھیں معمر نے ایوب سے یہ روایت بیان کی ہے، انھوں نے ابو قتلابہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے کہ ایک یہودی نے انصار کی ایک لونڈی سے نرودہ بٹھیلانے کے لیے اسے قتل کر کے ہر میں پھینک دیا تھا اور اس کا سر بھی پتھر سے کچل دیا تھا۔ یہودی پکڑا گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے سنگسار کر دیا جائے چنانچہ اسے سنگسار کر کے ہلاک کر دیا گیا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قصاص کے طور پر کسی کو رجم نہیں کیا جاتا۔ نیز اس میں یہ بھی امکان ہے کہ یہودی امن لے کر اس علاقے میں آیا ہو اور پھر لونڈی کو قتل کر کے اپنے علاقے میں بھاگ گیا ہو پھر وہ بطور تبری پکڑا گیا ہو کیونکہ یہودیوں کے علاقے مدینہ منورہ سے قریب تھے۔

اسے حربی بنو نے کی بنا پر پتھر دس سے مار مار کر قتل کر دیا گیا ہو جس طرح بنو معمر نے ان لوگوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئی تھیں جو چرواہے کو قتل کرنے کے بعد مسلمانوں کے اونٹ بھگا کر لے گئے تھے، ان کے ہاتھ پاؤں بھی کاٹ ڈالے گئے تھے اور نرطپ تربط پ کر چرنے کے لیے انھیں چھوڑ دیا گیا تھا۔ پھر مشرک کے قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔

فصل

اگر جان لینے سے کم تر جرم کیا جائے تو اس میں آئہ جرم کی جہت سے شبہ عمد نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے کسی کو پیٹھ یا دھار دار چیز سے زخمی کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت کے مغلط ہونے کی جہت سے ایسا جرم شبہ عمد ہوتا ہے۔ جان لینے سے کم تر جرم میں شبہ عمد کا اس لیے ثبوت نہیں ہے کہ قول باری ہے **وَالْجُنْحُ قَصَاصٌ** اور زخموں میں قصاص ہے (نیز فرمایا **لَا تَسْتَوِي دَاغَتُكَ بَدَلُكَ** دانت) اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا کہ آیا زخم کسی دھار دار چیز سے پہنچا یا گیا یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔ دوسری طرف حدیث کا درود قتل کے سلسلے میں صرف خطا عمد (شبہ عمد) کے اثبات میں ہوا ہے۔ خطا عمد ایک شرعی اسم ہے اس کا اثبات توفیق یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور ہدایت کے سوا کسی اور ذریعے سے جائز نہیں ہونا اور جان لینے سے کم تر جرم کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے شبہ عمد کی کوئی ہدایت وارد نہیں ہوئی۔ فقہاء نے اس نوعیت کے جرم میں دیت مغلطہ کا اتنا کہا ہے۔ بشرطیکہ قصاص ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جرم کی حیثیت بھی شبہ عمد جیسی ہے اس لیے کہ ارتکاب جرم میں قصد اور ارادہ کو دخل ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ (اللہ ان کے چہرے کو ہمیشہ شاداب رکھے) سے مروی ہے کہ آپ نے قتادہ مدجی پر جب کہ اس نے بیٹے کو تلوار پھینک ماری تھی اور اس طرح اسے قتل کر دیا تھا، سوا ٹول کی دیت مغلطہ کے لزم کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ ایسا عمد تھا جس میں قصاص ساقط ہو گیا تھا۔ اسی طرح جان لینے سے کم تر جرم میں جب کہ وہ عمد ایسا ہو اور قصاص ساقط ہو گیا ہو، اس میں متاثر ہونے والے عضو کی دیت کے حصے کا ایجاب پوری دیت مغلطہ میں ہے۔ ہوگا۔

اس کے ساتھ ہی ہمیں ان زخموں میں قصاص کے ایجاب کے متعلق فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں جن میں قصاص ممکن ہو خواہ زخم جس سے چلے لگا یا گیا ہو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس باب میں قتل خطا اور قتل شبہ عمدہ کا ذکر کیا ہے جبکہ قتل عمدہ کا ذکر ہم سورہ بقرہ میں کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اوشوں میں دیت کی مقدار

دیت کی مقدار کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں۔ اور یہ سواونٹ ہیں۔ سہل بن ابی حاتم کی حدیث اس سلسلے کی ایک روایت ہے جو خیر کے مقام پر پائے جانے والے مقتول کے بارے میں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت سواونٹ مقرر کی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے علی بن زید بن جلعان سے روایت کی ہے، انھوں نے قاسم بن ربیع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں ہمیں خطبہ دیا تھا، آپ نے فرمایا تھا (الا ان قتیل خطا العمل بالوسط والعصافیۃ الدیۃ مغلظۃ مائۃ من الابل اربعون خلفۃ فی بطونہا اولادہا) حضرت عمرو بن خزیمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مکتوب تحریر فرمایا تھا اس میں درج تھا: ثمان کے اندر سواونٹ ہیں۔

عمرو بن دینار نے طائوس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا میں سواونٹوں کی دیت مقرر کی تھی۔ علی بن موسیٰ القمی نے ذکر کیا ہے کہ ہمیں یعقوب بن شیبہ نے روایت بیان کی، انھیں قیس بن حفص نے، انھیں فضل بن سلیمان، نیری نے، انھیں غالب بن ربیع بن قیس نیری نے، انھیں قرہ بن دعوصل نیری نے کہ میں اور میرے چچا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں نے عرض کیا۔

حضور! اس شخص (میرے چچا) پر میرے باپ کی دیت واجب ہے، آپ اسے یہ دیت دے دے دینے کا حکم دیں؟ آپ نے یہ سن کر میرے چچا سے فرمایا: اسے اس کے باپ کی دیت دو۔ میرے چچا نے میرے والد کو زمانہ جاہلیت میں قتل کر دیا تھا۔ میں نے آپ سے پھر عرض کیا: حضور! اس دیت میں میری ماں کا بھی کوئی حق ہے؟ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا، اس کی

دیت میں سواؤنٹ دیے گئے تھے۔

یہ روایت کئی احکام پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ دیت میں مسلمان اور کافر دونوں یکساں ہیں۔ کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یہ قتل زمانہ جاہلیت میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ عورت کو اپنے شوہر کی دیت میں دراشت کا حق ہے۔ تیسرا حکم یہ ہے کہ دیت سواؤنٹوں کی ہوتی ہے۔ اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ علقمہ اور اسود نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں سواؤں کی پانچ ٹکڑیاں کی جائیں گی، جس کی تفصیل یہ ہے :

بیس حقے (اونٹنی کا بچہ جو چوتھے سال میں ہو، یہ سواری کے قابل ہوتا ہے) بیس جندے (اونٹنی کا بچہ جو پانچویں سال میں ہو) بیس بنت مخاض (اونٹنی کا مادہ بچہ جو دوسرے سال میں ہو) بیس ابن مخاض (نر بچہ جو دوسرے سال میں ہو) اور بیس بنت لبون (مادہ بچہ جو تیسرے سال میں ہو) حضرت عمرؓ سے بھی پانچ ٹکڑیوں کے متعلق اسی طرح کی روایت ہے۔

عاصم بن ضمرہ اور ابراہیم نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں جانے والے سواؤں کی چار ٹکڑیاں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس حقے، پچیس جندے، بیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون۔ جس طرح زکوٰۃ میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے چار قسمیں ہیں، اسی طرح دیت میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی بھی چار قسمیں ہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ قتل خطا میں بیس بنت لبون، بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض ہیں۔ ان دونوں حضرات سے جزدہ کی جگہ حقہ بھی مروی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار یعنی ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی اس پر اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی پانچ صنفیں ہوں گی۔ ہر صنف کی عمروں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس جندہ اور بیس جندہ۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن

بیس بنت لبون، بیس حقہ اور بیس جدرہ۔

بیس عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن داؤد بن ترمذی نے روایت کیا، انھیں عمرو بن محمد الناقہ نے، انھیں ابو معاویہ نے، انھیں حجاج بن ارطاة نے زید بن جبر سے انھوں نے خشف بن مالک سے، انھوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا کی دیت کی پانچ ٹکڑیاں بنائی تھیں۔

اس خبر پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا اتفاق اس کی صحت پر دال ہے تاہم اس میں عمروں کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ ہمیں منصور نے ابراہیم سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے قتل خطا کی دیت کے پانچوں اصناف بیان کرتے ہوئے ان کی عمروں کا بھی ذکر کیا جو ہمارے اصحاب کے قول سے مطابقت رکھتی ہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دیت کے انھوں کے جن پانچ اصناف کا ذکر کیا ہے ان کی عمریں یہی تھیں۔ کیونکہ اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ حضرت ابن مسعود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک چیز کی روایت کریں اور پھر خود اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کسی اور چیز پر عمل پیرا ہو جائیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس روایت میں ایک راوی خشف بن مالک مجہول ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس راوی کی روایت پر فقہاء کا عمل پیرا ہونا اور دیت کے سوا کوئی اور چیز کی پانچ صنفیں مقرر کرنا اس کی سلامتی روی اور روایت کے عمل میں اس کی استقامت پر دال ہے۔ نیز قتل خطا کی دیت میں جن لوگوں یعنی ہمارے اصحاب نے تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کی جگہ دوسرے سال والے نر اور مادہ بچے بنو مخاض کا قول کیا ہے ان کا قول اولیٰ ہے کیونکہ ابن لبون کی حیثیت بنت مخاض کی طرح ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فان لم توجد ابنته مخاض فابن لبون اگر بنت مخاض میسر نہ ہو تو اس کی جگہ ابن لبون لے دیا جائے اس لیے بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض واجب کیے جانے کی صورت میں جو امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا انھوں نے چالیس بنت مخاض واجب کر دیے ہیں اور یہ بات درست نہیں ہے۔

نیز بنو لبون، بنو مخاض سے بڑھ کر ہوتے ہیں اس لیے بنو مخاض کی جگہ بنو لبون جو کہ نبات مخاض سے بھی بڑھ کر ہوتے ہیں ان کا اثبات صرف توفیق یعنی تقویٰ کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد المدیۃ مائتۃ من الابل کا تقاضا ہے کہ جس تعداد پر اس ابل کا اطلاق ہوتا ہے وہی جائز ہے اس لیے دلاست کے بغیر اضافے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ ہمارے اصحاب کا مسلک اس بارے میں بیان کردہ اقوال سے کم از کم قول کے مطابق ہے اس لیے وہ ثابت ہو گیا اور چونکہ اس سے فوائد پر دلالت موجود نہیں ہے اس لیے وہ ثابت نہیں ہو گا۔ نیز عمروں کی کیفیت کے متعلق حضرت ابن مسعود سے ہمارے اصحاب کے قول کی موافقت میں روایت منقول ہے اور جو صحابہ کرام پانچ صنفوں کے قائل ہیں ان میں سے کسی سے بھی اس روایت کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعی اور امام مالک کے قول کی موافقت میں کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اس کی روایت صرف سلیمان بن یسار سے ہے اس لیے ہمارے اصحاب کا قول اولیٰ ہو گا، کیونکہ تمام فقہاء امصار کا ان پانچ صنفوں کے اثبات پر اتفاق ہے اور ان پانچ صنفوں کے متعلق ہمارے اصحاب کا جو مسلک ہے اس کی کیفیت حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کی رو سے ثابت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کا ایجاب دوسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو مخاض کی نسبت اولیٰ ہے اس لیے کہ زکوٰۃ میں بنو لبون لیے جاتے ہیں اور بنو مخاض نہیں لیے جاتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زکوٰۃ میں ابن لبون بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔

اسی طرح ہمارے نزدیک ابن مخاض بھی بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ نیز دینوں کو زکوٰۃ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارے مخالف کے نزدیک قتل شبہ عمدہ کی دیت میں چالیس حاملہ و ثنیاں واجب ہوتی ہیں جبکہ زکوٰۃ میں ایسی اونٹنیاں واجب نہیں ہوتیں۔

شبه عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

حضرت عبداللہ بن مسعود سے قتل شبه عمد کی دیت کے متعلق روایت ہے کہ سوا ڈھٹوں کی چار منہیں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جعدے۔ جس طرح زکوٰۃ میں اونٹوں کی عمروں کی کیفیت ہے یہاں بھی اسی طرح ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ شبه عمد میں تیس حقے، تیس جعدے اور چالیس گاہن اونٹیاں جو پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ تیس بنت لبون، تیس حقے اور چالیس حاملہ اونٹیاں جو پانچویں سال میں ہوں۔

ابو اسحاق نے عامر بن مہرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے شبه عمد کی دیت کے متعلق روایت کی ہے کہ تینتیس حقے، تینتیس جعدے اور پونتیس گاہن اونٹیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی عمروں والی ہوں۔ شبه عمد کی دیت کے متعلق فقہاء ائمہ میں اختلاف رائے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ شبه عمد کی دیت کی چار ٹکڑیاں ہوں گی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ امام محمد کا قول ہے کہ قتل شبه عمد کی دیت کی تین ٹکڑیاں ہوں گی۔ تیس حقے، تیس جعدے اور چالیس گاہن اونٹیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں۔

یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور ان حضرات سے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس شخص پر دیت مغلظہ لازم آئے گی جو اپنے بیٹے کو تلوار پھینک مار رہا ہے

اور اس طرح اسے قتل کر دیتا ہے اس پر دیت منغلظہ کی صورت میں نہیں حق ہے تیس جندے اور چالیس گاہکوں اور اثنتیاں لازم آئیں گی۔
اگر دادا نے اپنے پوتے کو اس طرح قتل کر دیا ہو تو اس کا حکم بھی بائیس کے حکم کی طرح ہوگا۔ اگر باپ نے بیٹے کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہو اور اس کی موت واقع نہ ہوئی ہو تو اس میں دیت منغلظہ کا نصف لازم آئے گا۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ سونے چاندی والوں سے بھی دیت منغلظہ وصول کی جائے گی۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ تیس حقوق، تیس جندوں اور چالیس گاہکوں اور اثنتیوں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے گا۔ پھر قتل خطا کی دیت کے اونٹوں کی پانچ منقول یعنی بیس بنت مخاض، بیس ابن لبون، بیس بنت لبون، بیس حقوق اور بیس جندوں کی قیمت لگائی جائے گی پھر ان دونوں دیتوں کی قیمتوں کا فرق نکالا جائے گا اور اسی کی مقدار چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ تمام زمانوں میں سونے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کا تعین اونٹوں کی قیمتوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے ہوگا۔ اگر دیت منغلظہ دیت خطا کے دوگنا ہو جائے گی تو اسی مقدار سے اس پر چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ قتل شبہ عمد کی چاندی کی دیت کے متعلق سفیان ثوری کا قول ہے کہ اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیتوں کے مابین فرق کی جو مقدار ہے اس کے مطابق چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت میں اضافہ کر دیا جائے گا جس طرح امام مالک نے فرمایا ہے، حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر حصص کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قتل خطا کی دیت پانچ صنفیں ہیں جیسا کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور اس کے حق میں دلائل بیش کے ہیں۔ اس کے بعد فقہاء درمیان قتل شبہ عمد کی دیت کی صنفوں میں اختلاف رائے ہو گیا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی چار صنفیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تین ہیں۔ پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ دوسرے قول میں دیت کسی دلالت کے بغیر اور زیادہ منغلظہ بن جاتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الدیۃ ماشۃ من الابل) سب کے جواز کا موجب ہے۔ اب حاکم صنفیں کر کے دیت کو منغلظہ بنانے پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن اس پر تعلیل میں تین صنفیں کر کے اضافہ ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر حدیث اس کی نفی کرتا ہے اس بنا پر ہم اس کا

اثبات نہیں کریں گے۔

نیز گاہکوں اور ٹینیوں کے اثبات سے تعداد میں اضافے کا اثبات لازم آتا ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان گاہکوں اور ٹینیوں کے بچے پیدا ہوں گے تو تعداد سو سے بڑھ جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قاسم ابن ربیعہ کی روایت جو انھوں نے حضرت ابن عمر سے در انھوں نے منصور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اس میں قتل شبہ عمدہ کی دیت سواونٹ مقرر کی گئی ہے۔ جن میں سے چالیس گاہکوں اور ٹینیوں ہوں گی۔ قتل شبہ عمدہ کے اثبات میں اس سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیا اس سے انسان یعنی اونٹوں کی عمروں کا بھی اثبات نہیں ہو گیا؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت سے ہم نے قتل شبہ عمدہ کا اس بنا پر اثبات کیا ہے کہ صحابہ کرام نے بھی شبہ عمدہ کے اثبات میں اسی روایت کو استعمال کیا تھا اگر اونٹوں کی عمروں کا ثبوت ہوتا تو یہ بات مشہور ہوتی۔ نیز بات اگر اس طرح ہوتی تو اس بارے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے نہیں ہوتا جس طرح شبہ عمدہ کے اندر اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ایک روایت کئی معانی پر مشتمل ہو جن میں سے بعض تو ثابت ہو جائیں اور بعض اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکیں کہ یا تو اصل کے لحاظ سے ہی یہ ثابت نہیں یا یہ کہ ان پر نسخ دار درج ہو چکا ہے۔

سونے اور چاندی میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلفہ بنانے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں دو باتوں میں ایک ضرور ہوگی یا تو اصل میں دیت اونٹوں کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور ان کی جگہ سونا اور چاندی اس بنا پر قابل قبول ہیں کہ یہ ان اونٹوں کی قیمتیں ہیں اور یا تو دیت اصل میں سونے، چاندی یا اونٹوں میں سے کسی ایک کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور اس میں یہ صورت نہیں تھی کہ ان اصنافِ ثلثہ میں بعض کو بعض کا بدل قرار دیا گیا تھا۔

اگر اونٹ ہی دیت میں واجب ہوئے تھے اور درہم و دینار یعنی چاندی سونا ان اونٹوں کے بدل کے طور پر قبول کیے گئے ہیں تو اس صورت میں امام مالک کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جس کے مطابق دیت شبہ عمدہ یعنی دیت مغلفہ اور دیت خطا کے مابین فرق کو سونے اور چاندی کی دیت کی صورت میں ان میں اضافہ کر کے واجب کر دیا جائے گا۔ بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ دیت دینے والے پر ان اونٹوں کی قیمت واجب ہوگی

جو دیت مغلظہ کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔ اسی طرح دیت خطا میں بھی ان اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار نہ کرنا چاہیے جو دیت خطا کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔ نیز یہ کہ ہم دراہم و دنیا نیر کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے اندر ایک محدود مقدار کا اعتبار نہ کریں یعنی یوں نہ کہا جائے کہ دراہم کی صورت میں دیت کی مقدار دس ہزار دراہم یا بارہ ہزار دراہم ہے اور دنیا نیر کی صورت میں ایک ہزار ہے بلکہ ہزار مانے میں اونٹوں کی قیمت کو دیکھا جائے۔ اگر ان کی قیمت چھ ہزار ہو تو اس میں کوئی اضافہ کیے بغیر اتنی ہی رقم دیت دینے والے پر واجب کر دی جائے اور اگر پندرہ ہزار ہو تو پندرہ ہزار ہی واجب کر دی جائے۔

یہی صورت دنیا یا سونے کی دیت میں بھی اختیار کی جانی چاہیے جب سونے چاندی کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے متعلق سلف کے دوسری اقوال ہیں یعنی دراہم کی صورت میں دس یا بارہ ہزار اور دنیا نیر کی صورت میں ایک ہزار تو گو یا سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اس مقدار میں اضافہ کرنے یا اس میں کمی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دراہم و دنیا نیر خود دیتیں ہیں کسی کے بدل نہیں ہیں۔ جب بات اس طرح ہے تو پھر دراہم و دنیا نیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانا دو وجوہ سے درست نہیں ہوگا۔ ایک تو یہ کہ دیت کو مغلظہ بنانے کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس سلسلے میں شریعت کی طرف سے آگاہی اور رہنمائی حاصل ہو چکی ہو جسے توقیف کہا جاتا ہے اس پر سب کا اتفاق ہو چکا ہے۔

اب دراہم و دنیا نیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانے کے لیے درج بالا دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت موجود نہیں ہے یعنی نہ توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کی صورت میں دیت کو ان اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے مغلظہ بنایا جاتا ہے نہ اقدار کے لحاظ سے مغلظہ نہیں بنایا جاتا۔ اب اگر دراہم و دنیا نیر کی صورت میں دیت کو اس طرح مغلظہ بنالیا جائے کہ ان کے اوزان بڑھا دیے جائیں تو اس کی وجہ سے خروج عن الاصول لازم آئے گا۔ ایک اور وجہ بھی موجود ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دراہم و دنیا نیر کو اونٹوں کی قیمت

کے طور پر دیت میں نہیں دیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ عاقلہ اگر دراہم والے ہوں تو نفاضی انھیں دیت میں دراہم ادا کرنے کا حکم دے گا اگر دنیا نیر والے ہوں تو دنیا نیر ادا کرنے کا حکم دے گا۔ اگر اونٹ ہی اصل ہوتے اور دراہم و دنیا نیر ان اونٹوں کے بدل ہوتے تو نفاضی کے لیے یہ فیصلہ دینا

درست نہ ہوتا کہ درہم یا دنانیر دیت میں ادا کیسے جائیں اور ادائیگی کی مدت تین سال ہوگی۔
کیونکہ یہ دین کے بدلے دین کی شکل ہوگی۔

جب یہ بات جائز ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ درہم و دنانیر خود دینی ہیں اور اونٹوں کے بدلے نہیں ہیں۔ درہم و دنانیر کی صورت میں ادا ہونے والی دیت مغلفہ نہیں ہو سکتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونے کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار دینار مقرر کیا تھا۔

چاندی کی صورت میں روایات کے اندر اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کی روایت کے مطابق بارہ ہزار درہم اور اہل عراق کی روایت کے مطابق دس ہزار درہم ہیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ مقدار مقرر کرتے وقت دیت شبہ عمد اور دیت خطا میں کوئی فرق نہیں کیا اور صحابہ کرام کے سامنے یہ فیصلہ ہوا اور کسی کی طرف سے بھی اس سے اختلاف کا اظہار نہیں کیا گیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ سونے چاندی کی صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلفہ بنانے کی بات ساقط اور غلط ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کے درمیان اونٹوں کی عمر دروں کے لحاظ سے دیت کو مغلفہ بنانے کی کیفیت کے اندر اختلاف ہے کیونکہ اونٹوں میں عمروں کے لحاظ سے دیت کو مغلفہ بنانا واجب ہے۔ اگر سونے اور چاندی میں بھی دیت کو مغلفہ بنانا واجب ہوتا تو صحابہ کرام کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف رائے ہوتا جس طرح اونٹوں کی صورت میں ہوا ہے۔

اب جبکہ اس بارے میں ان حضرات کے اختلاف رائے کی کوئی روایت منقول نہیں ہے صرف سونے کی دیت کے بارے میں ایک ہزار دینار اور چاندی کی دیت کی متعلق دس ہزار یا بارہ ہزار درہم کی روایت منقول ہے جس میں اضافے یا کمی کی کوئی شرط مذکور نہیں ہے تو اس سے گویا یہ بات ثابت ہو گئی کہ صحابہ کرام کا اونٹوں کے سوا کسی اور صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلفہ بنانے کی نفی پر اجماع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے جو اصول بیان کیا ہے اگر اس کا تعلق اونٹوں سے ہوتا تو قلعہ پر درہموں کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے لیے قاضی کا فیصلہ قرض کے بدلے قرض کا موجب ہو تب یہ بالکل اسی طرح جیسے فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ایک متوسط درجے کے غلام کے بدلے نکاح کر لے پھر اگر وہ درہموں کی صورت میں غلام کی قیمت عورت کو پیش کرے۔

تو اسے قبول کر لیا جائے گا اور یہ دین کے دین کی بیع نہ ہوگی۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر کسی نے غلام کے بدلے کسی سے نکاح کر لیا ہو تو ہمارے نزدیک قاضی اسے درہم ادا کرنے کا فیصلہ نہیں سنائے گا بلکہ اس سے یہ کہے گا کہ اگر تم چاہو تو اپنی بیوی کو ایک متوسط درجے کا غلام دے دو اور اگر چاہو تو درہموں کی شکل میں اس کی قیمت دے دو۔

اس جیسے جو بات ہم نے کہی ہے اس میں دین کے بدلے دین کی بیع لازم نہیں آتی۔ دیت کے سلسلے میں اگر قاضی نے عاقلہ پر درہموں کی شکل میں ادائیگی کا فیصلہ لازم کر دیا ہو تو ان سے اونٹ قبول نہیں کیے جائیں گے۔

علاوہ ازیں غلام کی قیمت کا اس وقت اعتبار کیا جائے گا جبکہ شہر درہموں کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرے گا لیکن دیت کی صورت میں جب درہموں میں اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ اونٹوں کی یہ قیمت کم ہو جائے یا زیادہ حرم کے اندر اور اشہر حرم یعنی حج کے مہینوں میں قتل ہو جانے والے انسان کی دیت کے متعلق سلف کے مابین اور فقہاء ائمہ کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام محمد زفر ابن ابی یسلیٰ اور امام مالک کا قول ہے کہ دیت اور قصاص کے وجوب کے لحاظ سے حرم کے اندر اور حرم سے باہر نیز حج کے مہینوں اور دیگر مہینوں میں قتل کا حکم یکساں ہے۔

ادراعی سے جب ان دونوں صورتوں کے متعلق سوال کیا گیا کہ آیا ان میں دیت کو مغلطہ بنایا جائے گا یا نہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر یا حج کے مہینے میں قتل کر دیا جائے تو دیت میں اس کے تہائی حصے کا اضافہ کر دیا جائے گا اور قتل شبہ عمدہ کی صورت میں اونٹوں کی عمر کا حساب بڑھا دیا جائے گا۔

مزنی نے اپنی کتاب المختصر میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ قتل شبہ عمدہ میں دیت مغلطہ لانا آئے گی اور کہا کہ اس قتل میں دیت عاقلہ کے ذمہ ہوگی، زخموں کا بھی یہی حکم ہے نیز حج کے مہینے اور مکہ مکرمہ میں نیز رشتہ دار کی صورت میں قتل اور زخم کے اندر دیت مغلطہ لازم آئے گی۔

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے مکہ معظمہ میں قتل ہو جانے والی ایک عورت کے خون بہا کے طور پر ایک دیت اور تہائی دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ ابراہیم نخعی نے سود سے روایت کی ہے کہ ایک شخص بیتہ اللہ کے قریب قتل ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے اس بارے

میں دریافت کیا تو آپ نے جواب میں کہا کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔
حضرت علیؓ نے اس منقول کے لیے ایک دیت سے ناکہ کو ضروری نہیں سمجھا اور حضرت عمرؓ
نے آپ کی مخالفت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ کا بھی ارشاد ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَرِّدْهُ
رَقِيَّةً مُؤْمِنَةً وَدِيَّةً مُسَلَّمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ یہ حکم حدود و جرم کے اندر اور اس سے باہر روتا ہونے والے
قتل کے لیے عام ہے۔

تیز نگاہ کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا کہ اس کا تعلق حرم سے ہے یا اہل لعین
حرم کے باہر کے علاقے سے جبکہ یہ خالص اللہ کا حق ہوتا ہے اس لیے دیت کا بھی اسی طرح
ہونا واجب ہو گیا کیونکہ دیت ایک آدمی کا حق ہے اور حرم یا حج کے مینے کے ساتھ اس کا کوئی
تعلق نہیں ہوتا اس لیے کہ حرم اور شہر حرم کی حرمت خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔
اگر خوجہ یا بھرانے کے لزوم میں حرم اور شہر حرم کی حرمت کا کوئی اثر ہوتا تو کفار پر بھی
ہو کہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس کا بطریق اولیٰ اثر ہوتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ
ارشاد (الا ان قَتَلَ خَطَاً الْعَمْدَ كَتَيْتِلَ السُّوْطَ وَالْعَصَافِيَةَ مَا شَاءَ مِنَ الْاَبِلِ) بھی دلالت
کرتا ہے آپ نے حرم اور اہل میں کوئی فرق نہیں فرمایا۔ حضرات تابعین کرام سے اس بارے میں
اختلاف رائے منقول ہے۔

سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، ابوبکر بن عبد الرحمن، خالد بن زید، عبید اللہ بن عبد اللہ
اور سلیمان بن یسار سے منقول ہے کہ حرم اور غیر حرم میں دیت کا حکم یکساں ہے۔ شہر حرام کا بھی
یہی حکم ہے۔ قاسم بن محمد اور سالم بن عبد اللہ سے منقول ہے کہ جو شخص حرم میں قتل ہو جائے تو اس
کی دیت میں ایک تہائی کے برابر اضافہ کر دیا جائے گا۔

اونٹوں کے سوا دیت کی ادائیگی

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ دیت اونٹوں، درہم و دینار کی صورت میں ادا کی جاسکتی ہے۔ درہم کی مقدار دس ہزار اور دینار کی ایک ہزار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دیت صرف اونٹوں اور سونے یا چاندی کی صورت میں ادا کی جاسکتی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ سونے کی مقدار ایک ہزار دینار ہے اور چاندی کی مقدار بارہ ہزار درہم ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اہل تمام اور اہل مصر سونے والے اہل عراق چاندی والے ہیں اور صحراؤں میں رہنے والے اونٹوں والے ہیں۔

امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ دیت میں اونٹوں والوں سے صرف اونٹ، چاندی والوں سے صرف چاندی اور سونے والوں سے صرف سونا قبول کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار دس ہزار درہم، سونے کی ایک ایک ہزار دینار اور اونٹوں کی ایک سواونٹ ہیں۔ جن لوگوں کے پاس گائیں ہوں گی وہ دوسو گائیں، جن کے پاس بکریاں ہوں گی وہ دو ہزار بکریاں اور جن کے پاس کپڑوں کے جوڑے ہوں گے وہ دوسو یعنی جوڑے ادا کریں گے۔

دیت کے اندر بکریوں اور گائیوں میں صرف وہی جانور قبول کیے جائیں گے جو شنی ہوں یعنی (گانے دو سال کی اور بکری ایک سال کی) یا اس سے زائد عمر کے ہوں گے اور کپڑوں کے جوڑوں کی صورت میں صرف یعنی جوڑے قبول کیے جائیں گے جس میں ہر جوڑے کی قیمت چار گانے یا اس سے زائد درہم ہوگی۔

ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے، انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے، انھوں نے عبیدہ سلمانی سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ آپ نے سونے والوں پر ہزار دینار، چاندی والوں

بد دس ہزار درہم، گائے والوں پر دوسو گائیں، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں، کپڑے والوں پر دوسو جوڑے اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ مقرر کیے تھے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دیت درحقیقت جان کی قیمت ہے۔ اور تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی ایک متعین مقدار ہے جس پر نہ اضافے کی گنجائش ہے اور نہ ہی کمی کی۔ نیز اسے اجتہاد رائے کے حوالے نہیں کیا گیا ہے۔ جس طرح تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور مہر مثل کی مقدار کے تعین میں اجتہاد رائے سے کام لیا گیا ہے۔ دس ہزار درہم کے اثبات پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے زائد میں اختلاف ہے۔ اس لیے دس ہزار سے زائد کا اثبات صرف توقیف کے ذریعے جائز ہو سکتا ہے۔

میشم نے یونس سے، انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں دیے جانے والے سوا اونٹوں کی قیمت فی اونٹ بارہ سو کے حساب سے بارہ ہزار درہم لگائی تھی جب کہ حضرت عمرؓ سے دیت میں دس ہزار درہم کی روایت موجود ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں نے آپ سے بارہ ہزار کی روایت نقل کی ہے انھوں نے دس درہم کو چھ مثقال کے ہم وزن کیا ہو جو دس درہم سات مثقال کے ہم وزن ہونے کی صورت میں دس ہزار درہم بن جاتے ہوں۔

حسن نے اس روایت میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار کا حساب اونٹوں کی قیمت سے لگایا ہے لیکن اس بنا پر نہیں کہ دیت میں اونٹ اصل ہوتے ہیں۔

اس روایت کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت کو چاندی کی صورت میں مقرر کیا تھا یعنی دیت میں چاندی یا درہم ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ مگر مرنے پر حضرت ابو ہریرہؓ سے دیت کے سلسلے میں دس ہزار درہم کی روایت کی ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے محمد بن مسلم طائفی نے عمر بن دینار سے انھوں نے مکرہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المدیۃ اثنا عشر ألفاً۔ دیت کی رقم بارہ ہزار درہم ہے) یا اس روایت سے جسے ابن ابی نعیم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ نہایا تھا۔ ناخ بن جیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اور شعبی نے حارث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ان روایات کے سلسلے میں یہ جواب دیا جائے گا کہ مکرہ کی حدیث

کو ابن عیینہ وغیرہ عمر بن دینار سے، وہ عکرمہ سے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ اس سلسلہ روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا ذکر نہیں ہے اس طرح یہ روایت مرسل ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کو موصول قرار دینے میں ایک راوی محمد بن مسلم سے غلطی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ ساری روایتیں درست بھی ہو جائیں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بارہ ہزار درہم اس حساب سے بنتے ہوں کہ دس درہم چھ مثقال کے ہم وزن ہوں۔ جب یہ احتمال پیدا ہو جائے تو احتمال کی بنا پر اضافے کا اثبات جائز نہیں ہوتا اور دس ہزار کا اثبات ہو جائے گا جس پر سب کا اتفاق ہے۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دینار کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار ہے دوسری طرف شریعت میں ہر دس درہم کو ایک دینار کی قیمت بنایا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ زکوٰۃ بیس مثقال سونے اور دوسو درہم میں واجب ہوتی ہے۔

اس طرح دوسو درہم کو بیس دینار کے بالمقابل تصاب قرار دیا گیا۔ گویا ہر دس درہم ایک دینار کے بالمقابل ہو گئے۔ اس لیے یہ چاہیے کہ دیت کے اندر بھی ہر دینار کے بالمقابل دس درہم رکھے جائیں۔

امام ابو حنیفہ نے تین اصناف یعنی اونٹ، سونا اور چاندی کے علاوہ کسی اور جانور یا چیز کو دیت کے لیے مقرر نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دیت جان کی قیمت ہوتی ہے اور قیاس کا تقاضا تھا کہ اس کی روایت درہم و دینار کی شکل میں کی جائے جس طرح تمام دوسری تلف شدہ اشیاء کی قیمتیں ان سکوں میں ادا کی جاتی ہیں لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جان کی قیمت اونٹوں کی شکل میں ادا کرنے کا حکم دیا تو امام ابو حنیفہ نے اس روایت پر عمل پیرا ہو کر ان کے سوا کسی اور صورت میں دیت کی ادائیگی کو واجب نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

اہل کفر کی دیتیں

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، عثمان البقی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کافر کی دیت، مسلمان، یہودی، عیسائی، معاہد اور ذمی کی دیت کی طرح ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور ان کی عورتوں کی دیت اس کا نصف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہودی اور عیسائی کی دیت ایک دین کا تہائی ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور عورتوں کی دیت اس سے آدھی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دیتوں میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات کی دلیل یہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَدِّثْ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً وَدِيَّةً مُّسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا) (ناقول باری) (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَّةً مُّسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ) دیت مال کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد کی جان کے بدل کے طور پر ادا کی جاتی ہے۔

اسلام سے پہلے اور اسلام آنے کے بعد دیتیں لوگوں میں متعارف اور معلوم تھیں۔ مومن کو خطا قتل کر دینے کی صورت میں قول باری کے اندر کلام ان ہی دیات کی طرف راجع ہوا پھر یہ قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَّةً مُّسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ) کا اس پر عطف ہوا تو دیت سے مراد بھی وہی دیت ہوئی جس کا ابتدا میں ذکر ہوا تھا کیونکہ یہ اگر مراد نہ ہوتی تو یہ دیت نہ کہلاتی اس لیے کہ دیت جان کے بدل کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی۔

لوگ اس سے قبل ہی دیتوں کی مقداروں کے متعلق جانتے تھے۔ انہیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کے درمیان کسی فرق کا علم نہیں تھا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں کافر کے لیے جس دیت کا ذکر ہے یہ وہی دیت ہو جس کا مسلمان کے لیے ذکر ہوا ہے اور قول باری (خَدِيئَةُ مُسْلِمًا إِلَى أَهْلِهِ) اس کی طرف راجع ہو جس طرح مسلمان کے لیے دیت کے ذکر سے یہ سمجھا گیا تھا کہ اس سے مراد وہی دیت ہے جو لوگوں کے درمیان معلوم و متعارف تھی۔

اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو پھر یہ لفظ مجمل ہوتا اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت ہوتی جب کہ اس کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (خَدِيئَةُ مُسْلِمًا إِلَى أَهْلِهِ) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے جس طرح اس کی اس پر بھی دلالت نہیں ہے کہ عورت کی ذیبت مرد کی ذیبت سے آدھی ہوتی ہے۔ اور یہ بات عورت کو اس حکم سے خارج نہیں کرتی کہ اس کی بھی پوری دیت ہو۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ مغرض نے جو نکتہ اٹھایا ہے وہ دود و بھوک کی بنا پر غلط ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صرف مرد کا ذکر کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً) پھر فرمایا (كَانَ كَانٌ مِّنْ قَوْمٍ رَبَّيْكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّثْقَٰلُ ذَرَّةٍ مِّنْ خَدِيئَةٍ مُّسْلِمًا إِلَى أَهْلِهِ)

جس طرح اس ارشاد کا تقاضا ہے کہ مسلمان کے لیے پوری دیت ہو اسی طرح یہ معاہدہ کے لیے بھی کمال دیت کا متفقہ ہے کیونکہ لفظ کے لحاظ سے دونوں ایک جیسے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ لوگوں میں دیت کی مقدار متعارف و معلوم تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر دیت کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس کو دیت کا کافر علی الاطلاق شامل نہیں ہوتا بلکہ مقید صورت میں شامل ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عورت کی دیت کے لیے مطلق لفظ دیت نہیں کہا جاتا بلکہ عورت کی دیت کہا جاتا ہے۔ جبکہ علی الاطلاق لفظ دیت صرف اس دیت پر محمول ہوتا ہے جو لوگوں میں معلوم و متعارف تھی اور وہ تھی پوری۔ اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (كَانَ كَانٌ مِّنْ قَوْمٍ رَبَّيْكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّثْقَٰلُ ذَرَّةٍ مِّنْ خَدِيئَةٍ مُّسْلِمًا إِلَى أَهْلِهِ) اس سے وہ مومن مقتول مراد ہو جس کا تعلق مسلمانوں سے معاہدہ رکھنے والی قوم سے ہو، یہاں ایمان کا اس لیے ذکر نہیں ہوا کہ اس سے پہلے دو قسم کے مقتولوں کے سلسلے میں اس کا ذکر

ہو چکا تھا اس لیے تیسرے قسم کے مقتول کے لیے اسے ضروری سمجھا نہ گیا اور پہلے دو کے ساتھ اس کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر یہ تاویل غلط ہے اول یہ کہ خطاب کی ابتدا میں غلط قتل ہونے والے مومن اور اس کے حکم کا ذکر ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ تمام اہل ایمان کی شمولیت کا مقتضی ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بنا پر بعض صورتیں مخصوص ہو جائیں اس لیے آیت کے سیاق میں اس حکم کے لیے مومن کے ذکر کا اعادہ درست نہیں جب کہ آیت کا اول حصہ سے اور اس کے غیر دونوں کو شامل ہے۔

اس سے بھی یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں وہ مومن مراد نہیں ہے جس کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو۔ دوم یہ کہ جب اس مقتول کو ایمان کے ذکر سے مقید نہیں کیا گیا تو سب کے لیے اس کے حکم کا اجرا واجب ہو گیا یعنی اہل ایمان اور ہم سے معاہدہ کرنے والی قوم کے کفار سب اس میں شامل ہو گئے۔

اس لیے دلائل کے بغیر اس حکم کو صرف اہل ایمان کے ساتھ خاص کر دینا اور اہل کفر کو اس میں شامل نہ کرنا درست نہیں ہے۔ سوم یہ کہ علی الاطلاق یہ کہا گیا ہے کہ مقتول کا تعلق معاہدین سے ہو جو اس بات کا مقتضی ہے کہ مقتول بھی اپنی قوم کی طرح ایک کافر معاہد ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب کوئی شخص کسی کے متعلق یہ کہے کہ فلاں شخص کا تعلق اہل ذمہ سے ہے، جو اس سے جو مفہوم سمجھ میں آئے گا وہ یہی ہوگا کہ یہ شخص بھی اہل ذمہ جیسا ذمہ ہے۔

ظاہر قول باری اَوَانْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ يَكْفُرُ بِآيَاتِهِمْ مِثْلَ قَوْمِكُمْ (خارجی کان من قوم یكفر بآیاتہم میثالی) اس مفہوم کا موجب ہے کہ مقتول بھی ایسی قوم جیسا معاہد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کا حکم بیان کرنا چاہا جو مومن ہونے کے ساتھ ساتھ مشرکین کا رشتہ دار بھی ہو تو فرمایا (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَخُذُوهُ ذَرْبًا مُؤَمَّرًا) اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہوگا۔

یہاں مقتول کے ذکر کو لفظ ایمان سے مقید کر دیا گیا۔ اسے اگر مطلق رکھا جاتا تو اس سے یہی مفہوم ہوتا کہ مقتول اپنی قوم جیسا کافر شخص ہے۔

چہاں ہم یہ کہ اگر معترض کی تاویل درست ہوتی تو اس صورت میں مقتول کے خاندان کو دیت حوالے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ اس کے اہل خاندان کافر ہوتے جو اس کے وارث نہیں

ہیں سکتے تھے۔ اس طرح مذکورہ بالا تمام وجوہ متعترض کی اس ناویل کے فساد اور دیت کی مساوات کی متقاضی ہیں۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے محمد بن اسماعیل داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ جب قول باری (وَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ) نا آخر آیت کا نزول ہوا تو اس وقت صورت حال یہ تھی کہ اگر بنو نضیر بنو قریظہ کے کسی شخص کو قتل کر دیتے تو نصف دیت ادا کرتے اور اگر بنو قریظہ بنو نضیر کے کسی شخص کو ہلاک کر دیتے تو پوری دیت ادا کرتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ روایت کے الفاظ اَدَا الدِّيَّة (دیت ادا کر دیتے) نیز سَوَّى بَيْنَهُمْ فِي الدِّيَّة (آپ نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا) میں اس دیت کی طرف اشارہ ہے جو پہلے سے معلوم تھی اور جس کے ذکر کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی تھی یعنی پوری دیت اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کو نصف دیت کی طرف لوٹا دیا ہوتا تو روایت کے الفاظ یہ ہوتے کہ آپ نے نصف دیت کے حکم میں ان دونوں قبیلوں کو یکساں قرار دے دیا۔ دیت میں یکساں قرار دینے کے الفاظ نہ ہوتے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہاں اشارہ بھی دلالت کرتا ہے کہ (فِي النَفْسِ مِائَةٌ مِنَ الْاِبِلِ) یہ حکم کا خزانہ دو نوں کو عام ہے۔ تقسم نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا جب کہ یہ دو مقتول مشرک تھے۔

محمد بن عبدوس نے روایت بیان کی ہے کہ انھیں علی بن الجعد نے، انھیں ابوبکر نے یہ سنایا ہے کہ میں نے نافع کو حضرت ابن عمر کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کرتے نہایت کہ آپ نے ایک ذمی کی دیت ایک مسلمان کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ یہ دونوں روایتیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کی مساوات کی موجب ہیں کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا مقتولین کی دیت کی ادائیگی کا حکم آیت (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَاُدِّبُوا بِهِمْ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ) کے بموجب دیا ہوگا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دیت مسلمان کی دیت کی طرح تھی اور چونکہ آیت میں

دیت کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اقدام آیت میں مذکورہ دیت کے لیے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہوگا اور یہ اصول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل کسی طرہ حکم کے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہو تو اسے واجب پر محمول کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ نے بیہتم سے، انھوں نے ابو الہثیم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب کے سب اس بات کے قائل تھے کہ معاہدہ کی دیت کی تعداد وہی ہے جو ایک آزاد مسلمان کی دیت ہے۔

ابراہیم بن سعد نے ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ یہودیوں اور نصاریوں کی دیت جب وہ معاہدہ ہوتے مسلمان کی دیت کے برابر قرار دیتے تھے۔

سعید بن ابی ایوب نے بیان کیا ہے کہ انھیں یزید بن ابی حبیب نے روایت کی ہے کہ انھیں جعفر بن عبد اللہ بن الحکم نے خبر دی ہے کہ رفاعہ بن سموء نامی یہودی شام میں قتل ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اس کی دیت میں ایک ہزار دینار دینے کا حکم دیا تھا۔

محمد بن اسحاق نے ابان بن صالح سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کی طرح ہے۔ علقمہ، ابراہیم نخعی مجاہد، عطاء اور شعبی کا بھی یہی قول ہے۔

زہری نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان نے ایک کافر معاہدہ کو قتل کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس پر ایک مسلمان کی دیت کے برابر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا۔

یہ تمام روایات اور سلف کے مذکورہ بالا اقوال جو ظاہر آیت کے موافق ہیں۔ دیتوں کے مسئلے میں مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات کے موجب ہیں سعید بن مسیب سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا: یہودی اور نصرائی کی دیت کی مقدار چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت کی مقدار آٹھ سو درہم ہے۔

سعید کا قول ہے کہ حضرت عثمانؓ نے معاہدہ کی دیت کی مقدار کے سلسلے میں چار ہزار درہم کا فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیتوں کے سلسلے میں ان حضرات سے اس کے خلاف بھی روایات منقول ہیں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

اس مسئلے میں ہم سے اختلاف رکھنے والے حضرات کا اس روایت سے استدلال ہے جو عمر بن شعیب نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

اسی طرح اس روایت سے بھی استدلال ہے جو عبد اللہ بن صالح نے بیان کی ہے، انھیں ابن لہیع نے یزید بن ابی جلیب سے، انھوں نے ابوالخیر سے، انھوں نے حضرت عقیقہ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دینۃ الجوس ثمان مائۃ مجوسیوں کی دیت کی رقم کی مقدار آٹھ ہزار ہے)

ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مکہ مکرمہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کو وہ صحابہ کرام بھی سن رہے تھے جن سے ہم نے دیت کی مقدار کی روایت کی ہے۔ اگر مذکورہ بالا روایت کی بات درست ہوتی تو ان صحابہ کرام کو بھی یہ ضرور معلوم ہوتی جس کے نتیجے میں یہ حضرات اس بات کو چھوڑ کر کسی اور بات کو قبول نہ کرتے۔

یزید بن عبد اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ معاہدہ کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے۔ نیز آپ نے بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا یہ روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایک زائد بات کا اظہار ہے۔

جب دو روایتوں میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ بات اولیٰ ہوگی جس کا ظاہر کتاب اللہ مقتضی ہو گا اور جس کی موافقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے توازن کے ساتھ روایتیں نقل کی گئی ہوں گی اور وہ یہ ہے کہ (الدینۃ مائۃ من الابل) اس میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے اس لئے دیتوں میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب قرار پایا۔

رہ گئی حضرت عقیقہ بن عامر سے منقول روایت جو مجوسیوں کی دیت کے متعلق ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے ایک راوی ابن لہیع کی بنا پر یہ روایت انتہائی ضعیف ہے اور اس جیسی روایت قابل استدلال نہیں ہے، ابن لہیع سے عبد اللہ بن صالح نے جو روایت کی ہیں وہ خصوصی طور پر انتہائی ضعیف ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (خَدِيئَةُ مُسْلِمَةٍ اِلَى اَهْلِيْهِ) کو مسلمان کی دیت پر عطف کر کے بھی مسلمان اور کافر کی دیتوں میں مساوات کی دلالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح کوئی کہے "من قتل عبداً فعليه قيمته و من استهلك ثوباً فعليه قيمته" (جس نے کوئی غلام قتل کر دیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی اور جس نے کوئی کپڑا استعمال کر لیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی) اور ظاہر ہے کہ اس قول کی دونوں قیمتوں کی یکسانیت اور مساوات پر ہرگز دلالت نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت مال کی ایک مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد انسان کی جان کا بدل قرار پاتی ہے۔ یہ مقدار لوگوں کے نزدیک متعارف و معلوم تھی یعنی ایک سوانٹ۔ اس لیے جب بھی دیت کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا اس سے یہی مقدار مفہوم ہوگی۔

اس لیے آیت میں لفظ دیت کے اطلاق نے اس مفہوم کی خبر دی پھر باقی میں مذکورہ دیت پر اس کا عطف بھی اسی مفہوم کا متفقہی ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ میں مذکور لفظ اس مفہوم کو بیان کرنے میں یکساں ہیں کہ یہ دیت کا ملکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک مسلمان جو دارالحرب میں مقیم ہوتا ہے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے ہی قتل کر دیا جاتا ہے

ارشادِ باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ أَقْبَلَ مِنْكُمْ بَدْعًا فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ فِئْتَمِمْ دُونَهُ لِيَنْقَلَ مِنْهُ لُغَمَ الْبَدْعِ لَا تَعْلَمُوا لَكُمْ بِهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ مومن ہو تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے۔ اسرائیل نے سماک سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ أَقْبَلَ مِنْكُمْ بَدْعًا فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ فِئْتَمِمْ دُونَهُ لِيَنْقَلَ مِنْهُ لُغَمَ الْبَدْعِ لَا تَعْلَمُوا لَكُمْ بِهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اگر مقتول شخص مومن ہو اور اس کی قوم کافر ہو تو اس کی کوئی دیت نہیں ہوگی لیکن ایک مومن غلام آزاد کیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ صورت اس شخص پر محمول ہوگی جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف سے ہجرت کرنے سے قبل ہی قتل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس سے یہ مفہوم لینا درست نہیں ہے کہ ایک شخص دارالاسلام میں قتل ہو جائے اور اس کے کافر خویش و اقارب موجود ہوں اس کی دھیرہ ہے کہ اہل اسلام میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل کی اس صورت کے اندر فاعل پر دیت لازم ہوگی جو بیت المال کو ادا کی جائے گی۔ نیز یہ کہ مقتول کے خویش و اقارب کا کافر ہونا اس کی دیت کے سقوط کا موجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کی وراثت سے ان لوگوں کی حردمیت کی بنیاد نہیں مردہ تصور کیا جائے گا۔

عطاء بن السائب نے ابو یحییٰ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایسا ہونا کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر مسلمان ہو جاتا اور پھر اپنی قوم میں واپس جا کر ان کے ساتھ ہی رہنے لگتا، پھر وہ کسی معرکہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں غلطی سے قتل ہو جاتا اس صورت میں فاعل کے لیے ایک غلام آزاد کرنا لازم ہو جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ایک شخص دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے تو دارالحرب کی طرف اس کی واپسی اس کی دیت کو ساقط نہیں کرتی جیسا کہ دوسرے تمام مسلمانوں کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مقتول اور مشرکین کے مابین پاٹی جانے والی قرابت اور رشتہ داری کا اس کی دیت کی قیمت کے اسقاط میں کوئی دخل نہیں ہوتا جس طرح دوسرے تمام اہل اسلام کا معاملہ ہوتا ہے کہ اگر وہ امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو جائیں تو ان میں سے کسی کے قتل ہو جانے کی صورت میں دیت ساقط نہیں ہوتی بلکہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ابو عیاض سے جو روایت ہے وہ حفصہ ابن عباس سے منقول روایت جعفی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان ہے جو کافروں کے درمیان رہتا ہو اور اسے کوئی مسلمان قتل کر دے اور قاتل کو اس کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔ اس صورت میں ایک غلام آزاد کیا جائے گا اور دیت واجب نہیں ہوگی۔ یہ بات اس صورت پر محمول ہے کہ وہ شخص دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہو جائے۔

میں نے ابراہیم سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد وہ مومن ہے جو قتل ہو جاتا ہے اور اس کی قوم مشرک ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں قاتل ایک غلام آزاد کرے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ ہو تو اس صورت میں قاتل اس کی دیت ان رشتہ داروں کو ادا کرے گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شریک ہوں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی تاویل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتول کے رشتہ دار کافر ہونے کی بنا پر اس کے وارث نہیں ہو سکیں گے تو وہ اس کی دیت کیسے لے سکیں گے اور اگر اس کی قوم اہل حرب یعنی مسلمانوں سے برہنہ ہو اور یہ خود دارالاسلام کا باشندہ ہو تو اس صورت میں اس کی دیت بیت المال کے لیے واجب ہوگی جس طرح ایک مسلمان دارالاسلام میں قتل ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کی دیت بیت المال کو ادا کی جائے گی۔

ایک مسلمان دارالحرب میں رہتا ہو اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہو جائے اس کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مشہور روایت کی رو سے۔

یہ امام محمد کا قول ہے کہ ایک عربی اگر مسلمان ہو جائے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے

پہلے دارالحرب میں امن لے کر جانے والے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر کفارہ کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

اگر دو مسلمان امن لے کر دارالحرب میں داخل ہو جائیں اور ایک کے ہاتھوں دوسرے قتل ہو جائے تو قتل عداوت قتل خطا دونوں صورتوں میں قاتل پر دیت عائد ہوگی اور قتل خطا کی صورت میں کفارہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔ اگر یہ دونوں قیدی بن کر دارالحرب پہنچ جائیں اور پھر ایک کے ہاتھوں دوسرے قتل ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق قتل خطا میں قاتل پر صرف کفارہ لازم آئے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ قاتل پر قتل خطا اور عداوتوں میں دیت لازم ہوگی بشرطین الولید نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ ایک حربی دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور ہماری طرف آنے سے پہلے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے تو قاتل پر استسما دیت لازم ہوگی۔

اگر وہ تو مسلم مسلمان کے کھوٹے ہوئے کنوئیں میں گر کر یا اس کے بنائے ہوئے پر مالے کے نیچے دب کر ہلاک ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں وہ کوئی تادان ادا نہیں کرے گا۔ لیکن یہ روایت نہ صرف امام ابویوسف کے مشہور قول کے خلاف ہے بلکہ خلاف قیاس بھی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور پھر ہمارے ملک میں آنے سے پہلے قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔

امام مالک کا قول ہے کہ آیت (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مَوْرٍ فَخُذُوا) دَجَبَةً مَوْرٍ (کاتعلق اس صلح کے ساتھ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مکہ کے درمیان ہوئی تھی کیونکہ جو شخص ہجرت نہیں کرتا وہ وارث قرار نہیں پاتا۔

لوگ ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے تھے۔ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِشَيْءٍ فَهُمْ يَوْمًا لَكُمْ يَوْمًا تَوَاصَوْا بِأَسْمَاءِكُمْ وَمِنْ تَحْتِهَا يَوْمًا لَكُمْ يَوْمًا تَوَاصَوْا بِأَسْمَاءِكُمْ وَمِنْ تَحْتِهَا يَوْمًا لَكُمْ يَوْمًا تَوَاصَوْا بِأَسْمَاءِكُمْ) اور ہجرت نہیں کی تو جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں ان سے تمھارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح ہجرت نہ کرنے والے مسلمان کے کوئی ورثہ نہ ہوتے جو اس کی وراثت کے متعلق قرار پاتے اس لیے مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت واجب نہ ہوتی۔

پھر یہ حکم قول باری (وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ لَكُمْ L

ہو گیا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جو شخص دشمن کی سرزمین میں مقیم رہے خواہ اس نے دین اسلام قبول نہ قبول کر لیا ہو۔ لیکن قدرت کے باوجود وہ مسلمانوں کے علاقے کی طرف نقل مکانی نہیں کرتا تو اس کے بارے میں احکامات وہی ہوں گے جو مشرکین کے متعلق ہیں۔

اور جب کوئی حربی مسلمان ہو کر اہل حرب کے علاقے میں مقیم رہے جبکہ اسے نقل مکانی کی قدرت حاصل ہو تو یہ مسلمان نہیں کہلائے گا اور اس کی جان و مال پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو اہل حرب کی جان و مال پر نافذ ہوتے ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان دارالحرب میں چلا جائے تو خواہ وہ اسلام سے ازنداختیا نہ بھی کرے۔ دارالاسلام کی سکونت ترک کرنے کی بنا پر وہ مرتد شمار ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کو جنگ یا حملے کے دوران دارالحرب میں قتل کر دے اور اسے اس کے اسلام کے متعلق کوئی علم نہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل پر نہ تو دیت لازم آئے گی اور نہ ہی قصاص۔ ایسا کفارہ ادا کرنا ہوگا خواہ وہ مسلمان قیدی کی صورت میں وہاں ہو یا امن لے کر وہاں گیا ہو یا وہاں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اگر قاتل کو اس کے مسلمان ہونے کا علم ہوا اور پھر وہ اسے قتل کر دے تو اس صورت میں اس سے قصاص لیا جائے گا۔

فقہاء کے ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے مراد یا تو وہ حربی ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف ہجرت کر کے چلے آنے سے پہلے ہی قتل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے یا اس سے مراد وہ مسلمان ہے جس کی اہل حرب کے ساتھ رشتہ داریاں ہوں اس لیے کہ قول باری (خَافِ كَذِبَ الْيَمِينِ) میں ان دونوں معانی کا احتمال موجود ہے یعنی یہ مقتول اہل دارالحرب سے بھی ہو سکتا ہے اور دارالحرب کا رشتہ دار بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ظاہر آیت کو اس کی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں تو اس مسلمان مقتول کی دیت فہرہ ساقط کر دیتے جو دارالاسلام میں قتل ہوتا اور دارالحرب میں اس کے رشتہ دار موجود ہوتے اس لیے کہ ظاہر آیت کا یہی تقاضا ہے لیکن چونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا شخص اگر دارالاسلام میں قتل ہو جائے تو دارالحرب میں اس کے رشتہ داروں کی موجودگی اس کی دیت یا قصاص کے سلسلے میں مائد ہونے والے حکم کو ساقط نہیں کرتی۔

اس لیے آیت سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے مراد وہ مسلمان مقتول ہے جو دار الحرب کا باشندہ ہو اور ابھی تک ہجرت کر کے ہمارے علاقے میں پہنچ نہ گیا ہو۔ اس کے قاتل پر قتلِ خطا کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا دیت لازم نہیں آئے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے مقتول کے سلسلے میں کفارہ واجب کیا ہے دیت واجب نہیں کی۔ کیونکہ کسی نص میں کسی اور نص کے بغیر اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْوِیْرُ ذَکَیَّةٍ مُّؤْمِنَةٍ ذَکَیَّتُهُ مُسَلَّمَةٌ اِلٰی اَهْلِہِ) کی بنا پر دیت کیوں واجب نہیں کی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زیر بحث آیت میں مذکور اس مومن سے مراد وہ مومن لینا پرگز درست نہیں ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہوا ہے۔

اس لیے کہ اس میں دیت اور غلام کی آزادی دونوں کا ایجاب ہے۔ اس لیے اس پر عطف کر کے یہ شرط لگانا متعین ہے کہ وہ اہل دار الحرب میں سے ہو پھر اس میں ہم غلام آزاد کرنا واجب کر دیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے اول خطاب میں شروع ہی سے دیت کے ساتھ اسے بھی واجب کر دیا ہے۔

نیز قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) نئے سرے سے ایک کلام کی ابتدا ہے جس کا خطاب میں پہلے ذکر نہیں گزرا ہے اس لیے کہ یہ کہنا درست نہیں: "اعط هذا رجلاً وان کان رجلاً فاعطه هذا" (یہ چیز کسی آدمی کو دے دو اور اگر آدمی ہو تو یہ چیز اسے دے دو) یہ ایک فاسد کلام ہے جسے کوئی حکیم اور دانا انسان اپنی زبان سے ادا نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ زیر بحث آیت میں مذکور مومن جسے پہلے مومن پر عطف کیا گیا ہے وہ خطاب کے اول حصے میں داخل نہیں ہے۔

اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے ہمیں محمد بن بکیر نے روایت بیان کی انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے، انھیں ابو معاویہ نے اسماعیل سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبد اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ شعم کی طرف مسلمانوں کی ایک فوج روانہ کی۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے مسجد میں پڑ کر اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کی لیکن انھیں قتل کرنے کا سلسلہ تیز رہا۔

بیات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پہنچی تو آپ نے ان مفتولین کی آدھی آدھی دیتیں ادا کرنے کا حکم دیا اور ساتھ ہی فرمایا (انا بدی من کل مسلح یقیم بین اظہر المشوکیں میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جس نے مشرکین کے درمیان سکونت اختیار کر رکھی ہو) صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول! وہ کس طرح؟ آپ نے فرمایا (لا تسواءى مئاراھما) مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ کی روشنی ایک دوسرے کو نظر نہ آئے گا گویا جب فاصلہ اتنا ہوگا تو سمجھا جائے گا کہ مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزریں نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن شعیب نے، انھیں ابن عباسؓ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے حجاج سے، انھوں نے اسماعیل سے، انھوں نے نفیس سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(من قام مع المشوکیں فقد برئت منه الذمۃ اوقال لادمۃ لہ جو مسلمان مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہو اس سے ہم بری الذمہ ہیں یا یوں فرمایا اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہو گئی۔ اس حدیث کے ایک راوی ابن عائشہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو مسلمان ہو جانے کے بعد بھی مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہوتا ہے۔ اگر ان مشرکین پر مسلمانوں کے حملے کے دوران وہ قتل ہو جائے تو اس کی دیت نہیں ہوگی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہو گئی"۔

اس روایت کے الفاظ (انا بدی منہ) اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے آدمی کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے جس طرح اہل حرب کے خون کی مسلمانوں پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی روایت کے بموجب آدھی دیت ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

اس کی ایک وجہ یا ثوبہ ہو سکتی ہے کہ جس مقام پر ان لوگوں کو قتل کیا گیا تھا اس کے متعلق یشک تھا کہ آیا یہ دارالاسلام کے علاقے کے اندر ہے یا دارالحرب کے۔ یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبرع اور نیکی کے طور پر ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اس لیے کہ اگر پوری دیت واجب ہوتی تو آپ نصف دیت ادا کرنے کا ہرگز حکم نہ دیتے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں شیبان نے، انھیں سلیمان بن المغیر نے، انھیں حمید بن ہلال نے کہ میرے پاس ابوالعالیہ اور میرے ایک دوست دونوں آئے۔ ہم انھیں کرشیر بن عاصم لہثی کے پاس پہنچے۔ ابوالعالیہ نے ان سے خطاب

کر کے فرمایا کہ ان دونوں کو حدیث سنائیے۔

اس پر بشر نے کہا، مجھے یہ روایت عقبہ بن مالک لیشی نے سنائی ہے، ان کا تعلق بشر کے خاندان سے تھا۔ روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ روانہ کیا۔ اس نے ایک گروہ پر حملہ کر دیا۔ اس گروہ میں سے ایک آدمی الگ ہو گیا۔ مسلمانوں کے دسنے کا ایک آدمی تلوار لے کر اس کے پیچھے چل پڑا۔ جب اس نے تلوار لہرائی تو پیچھے رہ جانے والا شخص کہنے لگا کہ میں مسلمان ہوں۔

لیکن اتنی دیر تک مسلمان کی تلوار کی وار اس پر پڑ چکی تھی چنانچہ وہ قتل ہو گیا۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں لائی گئی تو آپ نے سخت کلمات فرمائے۔ قاتل نے یہ سن کر عرض کیا کہ اس نے صرف قتل سے بچنے کے لیے یہ الفاظ کہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر کئی دفعہ اس شخص کی طرف سے اپنا چہرہ مبارک دوسری طرف کر لیا۔ اس وقت چہرے پر ناگواری کے آثار واضح طور پر نظر آرہے تھے اور پھر فرمایا:

(اِنَّ اللّٰهَ ابٰی عَلٰی اَنْ اُقْتَلَ مُؤْمِنًا۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ میرے ہاتھ سے کوئی مسلمان قتل ہو جائے) آپ نے یہ فقرہ تین بار دہرایا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کے ایمان کی خبر دے دی لیکن قاتل پر بدیت واجب نہیں کی اس لیے کہ مقتول حربی تھا اس نے اسلام لانے کے بعد ہماری طرف ہجرت نہیں کی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں حسن بن علی اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یحییٰ بن عبید نے اعمش سے، انھوں نے ابو ظبیاں سے، انھیں حضرت اسامہ بن زید نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ جہینہ کے علاقے کے ایک مقام حرقات کی طرف ہمیں ایک دستے کے ساتھ روانہ کیا۔

دشمنوں نے ہمارے مقابلے کی ٹھانی لیکن بھاگ کھڑے ہوئے۔ ہمیں ان کا ایک آدمی ہاتھ آ گیا، جب ہم نے اسے قابو کر لیا تو اس نے کلمہ پڑھنا شروع کر دیا لیکن ہم نے اسے مار مار کر ہلاک کر دیا۔ جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا (مَنْ لَکْ بِلَا اِلَہَ اِلَّا اللّٰهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ، قیامت کے دن اس مقتول کے پڑھے ہوئے کلمہ لَا اِلَہَ اِلَّا اللّٰهُ کا تمھاری طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا)

میں نے عرض کیا کہ اس نے ہمارے ہتھیاروں سے ٹھکر کر یہ کہا تھا۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا
 اِذَا شَقَقْتُ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ قَالَهَا اَمْرًا، مَنْ لَكَ يٰلَا اِلَهَ اِلَّا
 اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ۔

پھر تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھا کہ تمہیں معلوم ہو جاتا کہ اس نے اپنے بچاؤ کی
 خاطر یہ کہا تھا یا بچاؤ کی خاطر نہیں کہا تھا۔ قیامت کے دن اس کے لا الہ الا اللہ کا تمہاری
 طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کلمات بار بار دہراتے رہے رشتہ کی میری یہ تمنا ہوئی کہ کاش!
 میں آج ہی مسلمان ہوا ہوتا!! یہ روایت بھی ہمارے قول پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم نے حضرت اسامہؓ پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔

یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے ان کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان
 کو دارالحرب کے اندر یہ جلتے ہوئے قتل کر دے گا کہ وہ مسلمان ہے، اس پر قصاص واجب ہوگا۔
 اس حدیث میں مذکورہ واقعہ اس قول کے خلاف ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اس مقتول کے مسلمان ہونے کی خبر دی لیکن حضرت اسامہؓ پر نہ تو دیت واجب کی اور نہ ہی قصاص۔
 رد گیا امام مالک کا یہ قول کہ آیت (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ اِلَى الدِّۤيۡۤارِ
 سِیۡۤاۤسَۃً لِّہٖمۡ اَدۡنٰیۤاۤ بِعِضِّہٖمۡ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

تو یہ کسی دلالت کے بغیر قرآن کے ایک ثابت حکم کے نسخ کا محض دعویٰ ہے جبکہ ہجرت
 کی بنا وارث کے حکم کی منسوخی اور رشتہ داری کی بنیاد پر اس کا اثبات اس حکم کے نسخ کا موجب
 نہیں بن سکتا بلکہ یہ حکم از خود ثابت و قائم ہے۔ میراث کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔
 علاوہ انہی ہجرت کی بنا پر وارث کے حکم کے نافذ العمل ہونے کے دوران ایسے رشتہ دار
 بھی ہونے تھے جو ہجرت نہ کرنے کے باوجود بھی ایک دوسرے کے وارث بن جانے تھے۔ ہجرت
 صاف مہاجر اور غیر مہاجر کے درمیان میراث کے خاتمے کا عمل کرتی تھی۔ رہ گئے وہ لوگ جو ہجرت
 نہ کر کے نہیں آئے تھے وہ دوسرے اسباب کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔

اگر صورت حال امام مالک کے قول کے مطابق ہوتی تو پھر مقتول کی دیت اس کے ان
 رشتہ داروں کو ادا کرنا واجب ہوتا جو ہجرت نہ کر کے نہیں آئے تھے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے

کہ جو لوگ ہجرت کر کے نہیں آئے تھے ان کی میراث یہ نہیں بکے کا ریڑی رہنے نہیں دی جاتی تھی
کہ اس کا مستحق ہی کوئی نہ ہو۔

جب اللہ تعالیٰ نے ہجرت سے قبل قتل ہو جانے والے کی دیت نہ تو اس کے مہاجر
رشتہ داروں کو دینا واجب کیا اور نہ ہی غیر مہاجر رشتہ داروں کو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم
ہو گئی کہ مقتول ابھی تک اہل حرب کے حکم میں تھا اور اس لیے اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں تھی
قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ) سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے کہ
جب تک وہ ہجرت کر کے تمہارے پاس نہ آجائے اس وقت تک اس کا شمار اہل حرب میں
سے ہو گا اور وہ اپنے پہلے حکم پر باقی رہے گا جو یہ ہے کہ اس کے خون کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔
اگر یہ اس کا خون بہانا ممنوع ہی کیوں نہ ہو۔

اس کے خون کی بے قیمت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافروں اور مشرکوں کی طرف اس کی
نسبت بعض دفعہ اس طرح درست ہو جاتی ہے کہ وہ ان کے علاقے کا بتو ہے خواہ ان کے
ساتھ اس کی کوئی رشتہ داری نہیں ہوتی ہے لیکن ایک شہر یا ایک گاؤں یا ایک گوشہ ان سب کے
یکجا ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام لانے کے بعد بھی اس شخص کی نسبت ان ہی
لوگوں کی طرف کی اس لیے کہ وہ ان کے علاقے کا باشندہ تھا اور اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس
کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

حسن بن صالح کا یہ قولی کہ مسلمان جب دار الحرب میں چلا جائے تو وہ مذہب جو جاتا ہے کتاب
اور جماع، امت کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَابُ
مِمَّا كُتِبَ مِنْهُمُ لَا يَتَّبِعُونَ شَيْئًا حَتَّىٰ يَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو دار الحرب
میں مقیم رہنے کے باوجود اسلام لانے پر مسلمان قرار دیا اور ہم پر ان کی نصرت واجب کر دی۔
پہنچا پھر ماہ (وَإِنْ اسْتَفْضَوْا مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ الْقِسْمُ) اور اگر وہ تم سے دین کے معاملے
میں مدد کے طلب گار ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے اگر حسن بن صالح کی بات درست ہوگی
تو مسلمان تاجروں کے لیے امان کے کمر دار الحرب میں داخل ہونا جائز نہ ہوتا اور اگر وہ داخل ہو
جاتے تو مدد قرار دیتے حالانکہ یہ کسی اہل علم کا قول نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں عبدالباقی بن نافع نے بیان کی انھیں
اسماعیل بن الفضل اور عبدان المرزوقی نے، انھیں قتیبہ بن سعید نے، انھیں حمید بن عبد الرحمن

نے اپنے والد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت ہریر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (إذا البق العبد المی المشرکین فقد حل دمہ۔ جب کوئی غلام بھاگ کر مشرکین کے پاس چلا جائے تو اس کا خون حلال ہو جائے گا) تو ہم کہیں گے کہ ہمارے نزدیک یہ روایت اس صورت پر مچھول ہے جب کوئی غلام اسلام اور آزاد اختیار کر کے مشرکین سے چلے، اس لیے کہ غلام کا اپنے آقا کے پاس سے بھاگ کھڑا ہونا اس کے خون کو مباح نہیں کرتا اور دار الحرب میں جا نکلتا ایسا ہی ہے جس طرح کوئی مسلمان تاجر امان کے ساتھ دہان داخل ہو جائے۔ اس لیے دار الحرب میں جا نکلتا اس کے خون کو مباح نہیں کرے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جو مسلمان دار الحرب میں کسی مسلمان کو قتل کر دے اور اسے مقتول کے متعلق کچھ علم نہ ہو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا اور اگر اسے مقتول کے مسلمان ہونے کا علم ہوگا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ امام شافعی کے اس قول میں تناقض ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ ایسے شخص کے خون کی قیمت ہے تو قتل عداوت قتل خطا کے حکم میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہوگا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خون کا بدلہ واجب ہوگا یعنی عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیات۔

لیکن جب خطا کی صورت میں قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی تو پھر عمد کا بھی یہی حکم ہوگا۔ گذشتہ سطور میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسلام لانے کے بعد دار الحرب میں قیام پذیر انسان کے خون کی ہماری طرف ہجرت کر کے آ جانے سے پہلے کوئی قیمت نہیں ہوتی اور وہ اس حرب کے حکم پر باقی رہتا ہے اگرچہ اس کے خون بہانے کی ممانعت ہوتی ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے ایسے شخص کو حربی عیسوی حیثیت دے دی یعنی اس کے مال کو تلف کرنے والا کوئی تاوان نہیں بھرے گا۔ اس لیے کہ اس کی جان کی حرمت اس کے مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے۔ جب اس کی جان تلف کرنے والے پر کوئی تاوان نہیں تو اس کا مال تلف کرنے والے پر بطریق اولیٰ کوئی تاوان نہیں ہونا چاہیے اور اس جہت سے اس کا مالی حربی کے مال کی طرح ہوگا۔

اسی بنا پر امام ابو حنیفہ نے ایسے شخص سے اس طریقہ پر لین دین کو جائز قرار دیا ہے جس

طریقے پر دارالحرب میں حربی سے لین دین کیا جاتا ہے یعنی ایک درہم کے بدلے دو درہم وغیرہ۔
دارالحرب میں قید کے اندر پڑے ہوئے شخص کو امام ابوحنیفہ نے اس شخص جیسا قرار دیا ہے جو
وہاں مسلمان ہو کر ہجرت کرنے سے پہلے رہتا ہو۔ اس کی وید یہ ہے کہ وہاں قیدی کی اقامت
امان کے تحت نہیں ہوتی بلکہ وہ وہاں مقہور و مغلوب ہوتا ہے۔

جب یہ دونوں اس جہت سے یکساں ہو گئے تو ان کے قاتل سے تادان کے سقوط کا حکم
بھی یکساں رہے گا اور ان دونوں کے لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

قتل کی قسمیں اور ان کے احکامات

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کی چار قسمیں ہیں۔ واجب، مباح، ممنوع اور وہ جو نہ واجب نہ ہو نہ مباح اور نہ ہی ممنوع۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق ہمارے خلاف برسرِ پیکار اہل حرب کے اس قتل سے ہے جو میدانِ جنگ میں ان کے گرفتار ہونے یا امان حاصل کرنے یا معاہدہ ہونے سے قبل وقوع پذیر ہوتا ہے۔

اس قتل کا دائرہ صرف مردوں تک محدود ہوتا ہے اس میں وہ عورتیں نہیں آتیں جو جنگ میں حصہ نہیں لیتی ہیں اور نہ ہی بچے آنے ہیں جن میں ہتھیار اٹھانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح ان لوگوں کو قتل کرنا بھی واجب ہے جو مسلح بغاوت پر آئیں اور قتل و غارتگری شروع کر دیں اور پھر توبہ کرنے سے پہلے امام المسلمین کے ہاتھ آجائیں۔

اسی طرح باغیوں کو جب وہ مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہو جائیں قتل کرنا واجب ہے نیز اس شخص کا قتل بھی ہم پر واجب ہے جو کسی بے گناہ انسان کی جان لینے کے دریغ ہو جائے، اسی طرح جادوگر کا قتل، محسن زنا کار کا رجم کے دریغ قتل اور ہر اس شخص کا قتل جو ہذا درہنا کے طور پر ہو۔ یہ تمام صورتیں واجب قتل کے تحت آتی ہیں۔

مباح قتل کی صورت وہ قتل ہے جو کسی مظلوم کے ولی کے حق میں قصاص لینے کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے۔ ولی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو یا تو قتل کر دے یا اسے معاف کر دے۔ اس صورت میں قتل مباح ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اہل حرب اگر ہمارے قابو میں آجائیں تو امام المسلمین کو اختیار ہوتا ہے کہ انہیں تہ تیغ کر دے یا ان کی جان بخشی کر دے۔ اسی طرح دار الحرب میں داخل ہونے والا شخص جسے کسی حربی کو قتل کر دینا یا اسے گرفتار کر لینا ممکن ہو وہ اسے قتل بھی کر سکتا ہے اور اگر چاہے تو گرفتار بھی کر سکتا ہے۔

ممنوع قتل کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت وہ ہے جس میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں کسی مسلمان کے خون سے اپنا ہاتھ رنگ لے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہ ہو کہ اس نے عمداً اس فعل کا ارتکاب کیا ہے تو اس میں قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جس پر قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ قتل خبیہ عمر ہے۔

غیر باپ کا اپنے بیٹے کو قتل کر دینا، اسی طرح امن لے کر دارالاسلام میں آنے والے عربی کا نیز معاہدہ کا اور شبہ کی بنیاد پر کسی کا قتل بھی اس میں شامل ہے۔ قتل کی ان تمام صورتوں میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہوتی ہے۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اگر دارالحرب میں کوئی شخص مسلمان ہو جائے اور ہماری طرف ہجرت کر کے آئے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر نہ قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ دیت۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی قتل ہو جائے تو قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، اگر کوئی آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ قتل کی یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں اور ان میں قاتل پر تعزیر کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ قتل کی چوتھی قسم جو نہ واجب ہوتی ہے، نہ مباح اور نہ ہی ممنوع، اس کی صورتیں یہ ہیں کہ کوئی کسی کو غلطی سے قتل کر دے، یا بھول کر اس کی جان لے لے یا کوئی دیوانہ یا بچہ کسی کو ہلاک کر دے یا نیند کی حالت میں کوئی کسی کو مار ڈالے۔ قتل کی اس چوتھی قسم کا حکم ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے۔

قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ يُبَيِّنُكُمْ وَيُخَوِّدُكُمْ فَاسْلُكُوا سَبِيلَكُمْ) اگر مقتول کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے قانون کو اختیار کرنا چاہئے گا اور ایک مومن غلام آزاد کرنا ہوگا)

حضرت ابن عباسؓ، شعبی، قتادہ اور زہری کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ ذمی ہے جو خطاً قتل ہو جائے۔ اس کے قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں چیزیں واجب ہوں گی۔ یہاں ہمارے اصحاب کا بھی قول ہے۔ ابراہیم، حسن اور جابر بن زید کے قول کے مطابق آیت سے مراد یہ ہے کہ اگر قتل ہو جانے والا مسلمان اس قوم سے تعلق رکھتا ہو جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو تو دیت ادا کی جائے گی اور غلام آزاد کیا جائے گا۔

یہ حضرات ذمی کے قاتل پر کفارہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں واضح کر دیا ہے کہ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکور مقتول سے وہ کافر شخص مراد ہے جس کا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو نیز یہ کہ اس مقام پر کسی دلالت کے بغیر ایمان کی شرط کو مضمر ماننا درست نہیں ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل دارالحرب میں سے کسی مومن کے قتل کا حکم بیان کرنا چاہا تو ایمان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فَاِنْ كَانَتْ مِنْ كَوْمٍ مَّعَكُمْ فَهُوَ مَوْءِنٌ فَخُذُوْهُ ذَرْبًا مُّؤْمِنًا)۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو ایمان کے وصف سے متصف بیان کیا اس لیے کہ اگر اس مقتول کے ذکر کو ایمان کی شرط سے مطلق رکھا جاتا تو اطلاق کا تقاضا یہ ہوتا کہ مقتول کافر ہو اور اس کا تعلق ہماری دشمن قوم سے ہو۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کافر معاہدہ کے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ بات آیت سے اخذ ہوتی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری قرار پایا کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے کافر معاہدہ مراد لیا جائے۔ واللہ اعلم۔

کیا قتلِ عمد میں کفارہ واجب ہوتا ہے

ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) اس آیت میں قتلِ خطا میں کفارہ کے ایجاب کا حکم منصوص ہے۔ قتلِ عمد کا ذکر اس قولِ باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) میں ہوا۔

نیز فرمایا (الْمَنْقُصُ بِالْمَنْقُصِ) اور اس حکم کو قتلِ عمد کے ساتھ خاص کر دیا۔ جب قتلِ عمد اور قتلِ خطا دونوں میں ہر ایک کا بعینہ ذکر ہوا اور ہر ایک کے حکم کو نصاً بیان کر دیا گیا تو اب ہمارے لیے اس منصوص حکم کے دائرے سے باہر نکل کر اس میں کسی قسم کا اضافہ کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی کیونکہ منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر تیس کرنا بالکل درست نہیں ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے لیکن امام شافعی کا قول ہے کہ قتلِ عمد کے مرتکب پر کفارہ بھی لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ قتلِ عمد میں کفارہ کے اثبات سے نص کے حکم میں اضافہ لازم آئے گا۔ جبکہ نص کے حکم میں صرف ایسے حکم کے ذریعے اضافہ ہو سکتا ہے جو خود بھی منصوص ہو اور اس میں پہلے حکم کو منسوخ کر دینے کی صلاحیت ہو۔

نیز کفارات کے احکامات کا تیس کے ذریعے اثبات جائز نہیں ہے۔ ان کے اثبات کا ذریعہ یا تو قیافہ ہے یا اتفاق امت ہے نیز جب اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کے مقتولوں میں سے ہر ایک کا حکم منصوص طریقہ سے بیان فرما دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرما دیا (مَنْ أَدْحَلَ فِي أَمْرِنَا مَا كَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)۔

جو شخص ہماری شریعت میں ایسی چیز داخل کر دے گا جو اس میں سے نہ ہو اس چیز کو دیا جائے گا) اس بنا پر جو شخص قتلِ عمد کے مرتکب پر کفارہ واجب کرے گا وہ ایسی چیز دیا جائے گا۔

کرنے والا قرار پائے گا جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتل خطا میں کفارہ واجب سے تو قتل عمد میں بطریقِ اولیٰ واجب ہونا چاہیے اس لیے کہ قتل خطا کے مقابلے میں قتل عمد زیادہ گھناؤنا فعل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کفارہ کا لزوم اور استحقاق گناہ کی بنا پر نہیں ہوا تھا کہ اس میں گناہ کی شدت کا اعتبار کیا جانا کیونکہ قتل خطا کا مرتکب گنہگار نہیں ہوتا اس لیے اس کفارہ میں گناہ کا اعتبار ساقط ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول جانے والے پر سجدہ سہو واجب کر دیا ہے اور عام یعنی جان بوجھ کر غلات نماز حرکت کرنے والے پر سجدہ سہو واجب نہیں ہے حالانکہ دوسرے کی حرکت پہلے کی حرکت کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔

اگر شوافع اس حدیث سے استدلال کریں جسے ضمہ نے ابراہیم بن ابی عبیدہ نے عریف بن الدیلی سے اور انہوں نے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس ایک قتل کے سلسلے میں تشریف لائے تھے جس کا ارتکاب ہمارے ایک آدمی نے کیا تھا اور اس طرح اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی۔

آپ نے ہم سے فرمایا تھا کہ ”قاتل کی طرف سے غلام آزاد کر دو۔ اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے قاتل کے ایک عضو کو جہنم کی آگ سے آزاد کر دے گا“ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث کی ابن المبارک اور ابراہیم بن ابی عبیدہ کے بھائی ہانی بن عبد الرحمن نے بھی ابو عبیدہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں ”واجب بالقتل“ (یعنی ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی) کے الفاظ نہیں ہیں۔

مذکورہ بالا راوی ضمہ بن ربیع کے مقابلے میں فنِ روایت کے لحاظ سے ائمتہ ہیں۔ علاوہ انہیں اگر اس حدیث کا ثبوت ضمہ کی روایت کے مطابق ہو جائے پھر بھی مخالف کے قول کے حق میں اس کی دلالت نہیں ہوگی۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ روایت کے الفاظ ”واجب التادیب بالقتل“ دراصل راوی کے ”وفاحنی الفاظ ہیں اس لیے کہ راوی نے اس مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے“ یعنی بالقتل“ (حضرت واثلہؓ کی مراد یہ ہے کہ اس شخص نے ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غلام سے کفارہ قتل کے سلسلے میں آزاد کیا جانے والا غلام مراد لیتے تو آپؐ مومن غلامؑ فرماتے۔ جب آپؐ نے غلام میں ایمان کی شرط نہیں لگائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس کی آزادی کا کفارہ قتل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

نیز آپؐ نے قاتل کے رشتہ داروں کو اس کی طرف سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا جبکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رشتہ داروں پر اس کی طرف سے غلام آزاد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ نیز کفارہ میں کسی غیر کا قاتل کی طرف سے غلام آزاد کرنا قاتل کے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کرتا۔

قول باری سے (فَتَجِدُ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا قَتَلُوا نَفْسًا بِغَيْرِ قَتْلٍ) اللہ تعالیٰ نے قتل کے کفارہ میں آزاد کیے جانے والے غلام کو ایمان کی صفت سے متصف کیا ہے۔ اس لیے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اسی صفت سے موصوف غلام ہی کفارہ قتل کے لیے درست ہوگا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مومن غلام کا فر غلام کی بہ نسبت افضل ہوتا ہے کیونکہ ایمان کی صفت فرض کفارہ کی ادائیگی میں شرط بن گئی ہے۔ اس طرح اگر کسی نے مومن غلام آزاد کرنے کی نذر مانی ہو تو اس کے لیے کافر غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ نذر ماننے والے اپنی نذر کو ایسی صفت کے ساتھ مقرون کر لیا ہے جو تقرب الہی کے مفہوم پر مشتمل ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ مسلمانوں کو صدقہ دینا کافر ذمیوں کو صدقہ دینے سے افضل ہے خواہ یہ نفلی صدقہ کیوں نہ ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل کے روزوں میں تتابع یعنی مسلسل روزہ رکھنے کو ایک زائد صفت قرار دیا ہے۔ اس لیے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امکانی حد تک اس صفت کے بغیر رکھے جانے والے روزے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کریں گے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر ایک مہینے کے مسلسل روزے واجب کر لیے ہوں اس کے لیے ناغہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان روزوں کو ایسی صفت کے ساتھ واجب کر لیا تھا جس میں قربت یعنی تقرب الہی کا پہلو تھا۔ اس لیے یہ روزے اس صفت کے ساتھ واجب ہو گئے جس کے ساتھ اس نے ان کی نذر مانی تھی۔ قول باری ہے (أَتَمُّ كُمْ بِحَدِّ قَسِيمٍ مُّشْهُدٍ مِّن مَّتَابِعِينَ) جسے یہ میسر نہ ہو وہ روزہ

مہینوں کے مسلسل روزے رکھے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ جب کوئی شخص چاند کے حساب سے روزے رکھے گا تو اس میں دنوں کی کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی مہینہ خواہ اتنیس کا ہو یا تیس کا اس کے دو ماہ پورے ہو جائیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیتہ وافرطوا لرؤیتہ خان غنم علیکم فعدوا ثلاثین، چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو۔ اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن شمار کر لو) آپ نے چاند کے حساب سے مہینے کا اعتبار کا حکم دیا اور چاند نظر نہ آنے کی صورت میں تیس دن کے حساب کا امر فرمایا۔

اگر کسی نے کفارہ کے روزے کے مہینے کے درمیان سے ابتداء کر لی ہو تو وہ دوسرے مہینے کا چاند کے حساب سے اعتبار کرے گا اور پہلے مہینے کے بقید دنوں کا گنتی کے حساب سے اعتبار کر کے تیس دن پورے کرے گا۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے ایک روایت کی ہے کہ چاند کے حساب سے مہینے کا اس وقت ہی اعتبار درست ہو گا جب روزہ رکھنے والا مہینے کی ابتداء سے چاند دیکھ کر روزہ رکھنا شروع کرے گا۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ قول باری (سُبْحَانَ الَّذِیْ اَرْسَلْنَاكَ شَہْرَکَ، مشرکو، زمین میں چار مہینوں تک چلو پھرو) کی تفسیر میں مروی ہے کہ ان چار مہینوں سے ذوالحجہ کے باقی ماندہ دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الثانی کے باقی دن مراد تھے۔ اس میں تین مکمل مہینوں کا چاند کے حساب سے اعتبار کیا گیا اور نامکمل مہینے کا دنوں کے حساب سے اعتبار کیا گیا۔

قول باری (حَصِیْمًا شَہْرَیْنِ مُسْتَلِیْعَیْنِ) کے سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ ہمیں حسب امکان تنابع کا مکلف بنایا گیا ہے۔ دوسری طرف عادت یہ بات موجود ہے کہ عورت کا کوئی مہینہ حیض کے بغیر نہیں گذرتا اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنہ بنت جحش سے فرمایا تھا (تعیضی فی علو اللہ سناؤ وسیعاً کما تعیض النساء فی کل شہر)۔

اپنے آپ کو اللہ کے علم کے مطابق سہ ماہ چھ یا سات دن حائضہ سمجھو اور جس طرح سہ ماہ عورتیں حیض کے دوران عورتیں طریقہ اختیار کرتی ہیں تم بھی وہی طریقہ اختیار کرو) آپ نے

یہ بتایا کہ عورتوں کو بہرہ ماہ ایک حیض گزارنے کی عادت ہوتی ہے۔

جب صوم متتابع کے سلسلے میں ہمیں حسب امکان مکلف بنایا گیا ہے اور اگر عورت کے لیے دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوگی کہ وہ ایسے دو ماہ مسلسل روزے رکھے جس میں حیض نہ آئے۔ اس صورت میں ایام حیض کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن متتابع کا حکم منقطع نہیں ہوگا اور اس کے ایام حیض کی وہی حیثیت ہوگی جو روزوں کے دوران راتوں کی ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے متتابع منقطع نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ابراہیم سے مروی ہے کہ اس صورت میں عورت نئے سرے سے روزے شروع کرے گی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا دو مہینوں کے دوران بیمار پڑھ جائے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو اسے نئے سرے سے روزہ رکھنا ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی صورت میں وہ روزے جاری رکھے گا اور یہ روزے اس کے لیے کافی ہو جائیں گے۔ ہمارے فقہاء نے حیض اور مرض کے درمیان کے درمیان فرق رکھا ہے کہ مرد کے لیے عادیہ مرض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزہ رکھنا ممکن ہے جبکہ عورت کے لیے عادیہ حیض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزے رکھنا ممکن نہیں ہے۔ ایک اور وجہ سے ان دونوں صلوٰۃ میں فرق ہے وہ یہ کہ مرض کا پیدا ہو جانا روزہ چھوڑنے کا موجب نہیں ہوتا بلکہ یہ کام خود روزہ دار اپنے فعل اور ارادے سے کرتا ہے جبکہ حیض روزے کے منافی ہوتا ہے۔ اس میں عورت کے اپنے فعل کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اس لیے حیض روزے کے دوران آنے والی رات کے مشابہ ہو گیا اور جس طرح رات کی وجہ سے متتابع منقطع نہیں ہوتا اسی طرح حیض کی وجہ سے متتابع منقطع نہیں ہوگا۔ قول باری ہے (تَوْبَةُ مَنِ اتَّخَذَ) یہ اللہ سے اس گناہ پر توبہ کرنے کا طریقہ ہے اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ "اللہ سے توبہ کرنے کے لیے وہ کام کر جو اللہ نے واجب کیے ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ تمہارے ان گناہوں کی توبہ قبول کر لے جن کا تم نے ارتکاب کیا ہے" ایک قول یہ ہے کہ آیت قتل کے فعل کے ساتھ خاص ہے۔

ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "یہ اللہ کی طرف سے اس کی رحمت اور کشادہ ظہا کا مظاہرہ ہے" جس طرح ایک اور مقام پر فرمایا (فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَمَّا عَنْكُمْ) اس کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے کشادگی پیدا کر دی اور تمہیں سہولت بخشی۔

قَوْلِ بَارِي هِيَ الْاَيْهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا اَصْحَبْتُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَتَيَبْتُمْ اَوْ لَا تَقُوْا لِمَعْنٰى اَلْقَى اِلَيْكُمْ اِسْلَامًا كَسْتُمْ مُّؤْمِنًا تَبْتَغُوْنَ عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللّٰهِ مَعٰذِرٌ كَثِيْرَةٌ۔
اسے ایمان لانے والو! جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کرو اور جو تمہاری طرف اسلام سے تقدیم کرے اسے فوراً نہ کہہ دو کہ تو مومن نہیں ہے۔ اگر تم نبوی فائدہ چاہتے ہو تو اللہ کے پاس تمہارے لیے بہت سے اموال غنیمت ہیں نہ آخر آیت۔

روایت کے مطابق اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک مہم پر بھیجے ہوئے فوجی دستے نے ایک شخص کو دیکھا جس کے ساتھ کچھ بھیڑ بکریاں تھیں اس شخص نے سلام کرنے کے بعد کلمہ طیبہ 'اَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ' پڑھا لیکن ایک مسلمان نے اس کا سرزنس سے جدا کر دیا جب یہ دستہ واپس آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع دی گئی آپ نے اس شخص سے پوچھا کہ تم نے اسے کیوں قتل کیا جبکہ وہ مسلمان ہو چکا تھا۔

اس نے عرض کیا کہ مقتول نے صرف اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھا تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟ اس کے بعد آپ نے اس کی دیت اس کے وارثوں کو بھجوا دی اور اس کی بھیڑ بکریاں بھی واپس کر دیں۔ حضرت ابن عمرؓ اور عبداللہ بن ابی سہرؓ کا قول ہے کہ یہ شخص محکم بن جثامہ تھے جنہوں نے عامر بن اضبط اشجعی کو قتل کر دیا تھا۔

ایک روایت میں ہے کہ قاتل کی چند دنوں بعد موت واقع ہو گئی تھی جب انہیں دفن کیا گیا تو زمین نے انہیں باہر پھینک دیا۔ تین مرتبہ اس طرح ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: "زمین تو ان لوگوں کو بھی قبول کر لیتی ہے جو اس سے بھی بدتر ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے تمہیں یہ دیکھانا چاہا کہ اس کے نزدیک خون کی کس درجہ اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔" پھر آپ نے حکم دیا کہ لاش پر پتھر ڈال دیئے جائیں۔

محکم بن جثامہ کے متعلق یہ واقعہ مشہور ہے ہم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی حدیث کا پچھلے صفحات میں ذکر کیا تھا جس میں ہے کہ انہوں نے ایک مہم کے دوران ایک شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے اپنی زبان سے کلمہ طیبہ ادا کیا تھا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان سے فرمایا تھا:

کلمہ طیبہ پڑھ لینے کے بعد تم نے اسے قتل کر دیا؟ جب انہوں نے عرض کیا کہ اس نے صرف اپنی جان بچانے کی خاطر کلمہ کا اقرار کیا تھا تو آپ نے فرمایا: ”پھر تم نے اس کا دل بھگا کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟ قیامت کے دن اس کے پڑھے ہوئے کلمہ کی تمھاری طرف سے کون ذمہ داری اٹھائے گا؟“

اسی طرح ہم نے حضرت عقیب بن مالک لیثی کی روایت کردہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی مفہوم پر مشتمل ہے، مقتول نے کہا تھا کہ میں مسلمان ہوں لیکن اس کے باوجود اسے قتل کر دیا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو انتہائی طور پر ناپسند کرتے ہوئے فرمایا تھا: (ان الله ابى ان يقتل مؤمناً، الله تعالى کو ہرگز یہ بات پسند نہیں کہ میں کسی مسلمان کی جان لے لوں)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں لیث نے ابن شہاب سے، انہوں نے عطار بن یزید لیثی سے، انہوں نے عبید اللہ بن عدی بن الحیار سے، انہوں نے حضرت مقداد بن الاسود سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ: ”حضور، اگر کسی کافر سے میری مدد بھیڑ ہو جائے اور وہ اپنی تلوار سے میرا ایک ہاتھ کاٹ ڈالے پھر ایک درخت کی آڑ میں میری زد سے نکل جائے اور کہے کہ میں اللہ کے سامنے جھک گیا، کیا اس کے بعد میں اسے قتل کر سکتا ہوں؟“ آپ نے جواب میں فرمایا: ”اسے قتل نہیں کر سکتے“ میں نے عرض کیا: ”حضور! اس نے میرا ہاتھ کاٹ ڈالا تھا۔“ آپ نے پھر فرمایا: ”اسے قتل نہ کرو، اگر تم اسے قتل کر دو گے تو اس صورت میں اقرار اسلام سے پہلے جس مقام پر وہ تھا وہاں تم پہنچ جاؤ گے اور وہ تمھارے مقام پر آجائے گا۔“

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حارث بن ابی اسامہ نے، انہیں ابو النصر ہاشم بن القاسم نے، انہیں المسعودی نے قتادہ سے، انہوں نے ابو مجلز سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذ شئع احدكم الدمع الى الرجل فان كان سنانہ عند ثغرة تحرك فقال لا اله الا الله فليرجع عنه الدمع)۔

تم میں سے جب کوئی شخص کسی کافر کی طرف نیزہ بلند کرے اور نیزے کی آئی اس کے حلقوم تک پہنچ جائے اور وہ شخص کلمہ پڑھ لے تو اسے اپنا نیزہ اس سے ہٹا لینا چاہیے۔ حضرت ابو عبیدہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کلمہ طیبہ کو ایک مسلمان کے لیے امان کا

ذریعہ اور اس کی جان اور مال کے لیے بچاؤ اور حفاظت کا سبب بنا دیا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے جزیہ کو کافر کے لیے امان کا ذریعہ اور اس کے جان و مال کے لیے بچاؤ کا سبب قرار دیا ہے۔ یہ روایت ان احادیث کے ہم معنی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہیں۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله، وفي بعضها، وان محمداً رسول الله، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله۔

مجھے اس وقت تک لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ کلمہ طیبہ کا اقرار نہ کر لیں، بعض حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں، اور جب تک وہ یہ اقرار نہ کر لیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، جب وہ کلمہ کا اقرار کر لیں گے تو وہ مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال محفوظ کر لیں گے، البتہ ان کی جان و مال پر اگر کوئی حق عائد ہو جائے تو وہ الگ بات ہے اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا۔

اس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت جریر بن عبد اللہ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب عرب کے کچھ لوگوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ابو بکرؓ نے ان سے قتال کا ارادہ کر لیا تو اس موقع پر ان حضرات نے حضرت ابو بکرؓ کو یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم حضرت ابو بکرؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ حدیث میں ”الا بحقها“ کے الفاظ بھی ہیں اور ان مانعین زکوٰۃ کے خلاف اقدامات ”الا بحقها“ کے ذیل میں آتے ہیں۔ اس حدیث کی صحت پر صحابہ کرام کا اتفاق ہوگا اور یہ حدیث اس قول باری (وَلَا تَقْتُلُوا الْمَنِّیَّ الَّذِیْ لَیْسَ بِکُمْ مِّنْهُ کَسَبَتْ مَوْمِنًا، اور جو شخص فرمانبرداری اختیار کر لے اسے یہ نہ کہو کہ تو مومن نہیں ہے) کے ہم معنی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اسلام کا اظہار کرنے والے کے ایمان کی صحت کا فیصلہ کر دیا ہے اور ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص پر مسلمانوں کے احکام جاری کریں خواہ اس کے دل میں اس کے خلاف عقیدہ کیوں نہ ہو اس سے زندقہ کی توبہ قابل قبول ہونے پر جب وہ اسلام کا اظہار کرے استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے زندقہ اور غیر زندقہ میں جب ان کی طرف سے اسلام کا اظہار ہو جائے کوئی فرق نہیں رکھا۔

نیز یہ اس بات کا بھی موجب ہے کہ جب کوئی شخص کلمہ طیبہ پڑھ لے یا اپنی زبان سے کہے کہ میں مسلمان ہوں تو پھر اس پر حکم اسلام جاری کیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لَسْنَا إِلَٰهِيكُمْ إِلَّا كَمَا كُنْتُمْ) کا مفہوم ہے کہ جو شخص اسلام کی طرف دعوت کے جواب میں فرمانبرداری اختیار کرتے ہوئے سر تسلیم خم کر دے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے۔

لیکن اگر ”اسلام“ کی قرأت کی بجائے تو مفہوم ہوگا ”جو شخص تجتہ اسلام یعنی ”اسلام علیکم“ کہے۔“ اسلامی سلام کا اظہار ایک شخص کے اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھی جاتی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اسلام کا اقرار کرنے والے شخص کو قتل کر دیا تھا فرمایا تھا ”تم نے اس کے اسلام لانے کے بعد اسے قتل کر دیا“

یہی بات آپ نے اس شخص سے بھی فرمائی تھی جس نے کلمہ طیبہ پڑھنے والے شخص کو ہلاک کر دیا تھا۔ آپ نے اسلامی سلام کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا تھا۔

امام محمد بن الحسن نے السیر الکبیر، میں لکھا ہے کہ اگر ایک یہودی یا عیسائی یہ کہہ دے کہ میں مسلمان ہوں تو ایسا کہنے سے وہ مسلمان نہیں ہو جائے گا کیونکہ یہ سب لوگ یہی کہتے ہیں۔ کہ ہم مسلمان ہیں، ہم مومن ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا دین بھی ایمان یعنی اسلام ہے۔ اس لیے ان کے اس قول میں یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔

امام محمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کو قتل کرنے کے لیے اس پر حملہ آور ہو جائے اور اس وقت وہ مشرک یہ کہے ”میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں“ تو یہ مسلمان سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کا کلمہ پڑھنا اس کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر وہ اس قول سے پھر جائے تو اس صورت میں اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد نے یہودی کو اس کے اس قول پر کہ ”میں مسلمان یا مومن ہوں“ مسلمان قرار نہیں دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہودی اسی طرح کہتے ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل ایمان اور اسلام وہ ہے جس پر ہم عمل پیرا ہیں۔ اس لیے ان کا یہ کہنا ان کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

یہود و نصاریٰ کی حیثیت ان مشرکین جیسی نہیں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے۔ اس لیے کہ وہ سب کے سب بت پرست تھے۔ اس لیے ان کا اقرار توحید اور

ان میں سے کسی کا یہ کہنا کہ میں مسلمان ہوں یا میں مومن ہوں، گویا بت پرستی چھوڑ کر اسلام میں داخل ہونے کی علامت اور نشان ہوتا تھا۔ اس لیے ان کے اس اقرار و اظہار کو کافی سمجھ لیا جاتا تھا کیونکہ ایک مشرک کو اسی وقت اس اقرار و اظہار کا حوصلہ ہوتا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہوئے آپ پر ایمان لے آتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

(اَمَرْتُ اَنْ اَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ، فَاِذَا قَالُوْهَا عَصَمُوا مِنِّيْ دِمَآءَهُمْ وَ اَمْوَالَهُمْ) اس قول سے آپ کی مراد مشرکین تھے، یہود و نہیں تھے، کیونکہ یہود ”لا الہ الا اللہ“ کا کلمہ پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح عیسائی بھی اس کلمہ توحید کے قائل تھے۔

اگرچہ تفصیل میں جا کر توحید کے برعکس بات کرتے ہوئے، ایک یہی نبی، کے عقیدے کا اظہار کرتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ”لا الہ الا اللہ“ کا قول عرب کے مشرکین کے اسلام کا نشان تھا۔ کیونکہ وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اسلام کو قبول کرتے ہوئے نیز آپ کی دعوت کی تصدیق کرتے ہوئے اعتراف توحید کرتے تھے۔

آپ ہمیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (اِنَّهُمْ اِذَا قَالُوْا لَمْ يَكُنْ لَآلِہٖ اِلَّا اللّٰهُ سَبَّحُوْا وَ دَنُّوْا، اَوْ رَیَہُمْ لَوْکَ اِلَیْہِمْ) کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو بڑائی اور تکبر کا اظہار کرتے ہیں) یہود و نصاریٰ کلمہ توحید کے اطلاق میں مسلمانوں کی موافقت کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے سلسلے میں مسلمانوں کی مخالفت کرتے تھے۔ اس لیے اگر کوئی یہودی یا عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اظہار کرے گا تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔

حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی یہودی یا نصرانی اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے لیکن یہ اقرار نہ کرے کہ میں اسلام میں داخل ہوں اور نہ ہی یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرے تو صرف گواہی دینے کی بنا پر وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں: ”میرا خیال ہے کہ میں نے امام محمد کی بھی اسی قسم کی تحریر کہیں دیکھی ہے، البتہ امام محمد نے ”السیّد الکبیر“ میں جو کچھ لکھا ہے وہ حسن بن زیاد کی اس روایت کے خلاف ہے۔“

حسن کی اس روایت میں کہی گئی بات کی وجہ یہ ہے کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن وہ نھاری طرف رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ کچھ تو اس کے قائل ہیں کہ بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن ان کی ابھی تک بعثت نہیں ہوئی ہے۔ عنقریب ہونے والی ہے۔

اس لیے اگر ان میں سے کوئی شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہتے ہوئے اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی اس کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں بن سکے گی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ میں اسلام میں داخل ہوتا ہوں یا میں یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرتا ہوں۔

اگر ہم قول باری (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ اٰتٰنَا الْيُسْرٰى اَنۡهُ اَلۡيَسْرُۥنَا ۚ كُنۡتُمْ مُّؤۡمِنًا ۚ كُوۡنُوۡا عٰسِيۡۢنَ اِنۡ كُنۡتُمْ لَا تَعْلَمُوۡا) کے ظاہر پر مبنی دین تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہوگی کہ اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس سے یہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ ایسے شخص سے نہ اسلام کی نفی کرو اور نہ ہی انبیاء لیکن اس بارے میں تحقیق کر کے معلوم کرو کہ اس قول سے اس کی کیا مراد ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا هَمَّ بِكُمْ فِيۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ تَحٰبَبۡتُمْ اَوۡ لَا تَعْلَمُوۡا) لیکن اِنۡفٰی اِلَیۡکُمۡ اَلۡسَلَامُ کُنۡتُمْ مُّؤۡمِنًا جب تم اللہ کے راستے میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کر لیا کرو اور جو شخص سلام میں سبقیت کرے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے ظاہر لفظ جس امر کا مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں تحقیق و تفتیش کا حکم دیا گیا ہے اور علامت ایمان کی نفی کرنے سے روکا گیا ہے۔ ایمان کی علامت کی نفی کی ممانعت میں ایمان کے اثبات اور اس کے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہمیں کسی شخص کے ایمان کے بارے میں جس کے حالات سے ہم ناواقف ہوں شک ہو جاتا ہے تو ہمارے لیے اس پر ایمان یا کفر کا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ تحقیق و تفتیش کر کے ہم اس کی اصلیت معلوم کر لیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ہمیں ایسی کوئی خبر سنائے جس کی صداقت یا عدم کا ہمیں کوئی علم نہ ہو تو ہمارے لیے اس کا تکذیب جائز نہیں ہوگی۔

لیکن ہماری ترک تکذیب ہماری طرف سے اس کی تصدیق کی علامت نہیں ہوگی۔

کے مقتضی کی بھی یہی صورت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس میں نہ تو ایمان کا اثبات ہے اور نہ ہی کفر کا اس میں تو صرف تحقیق و تفتیش کا حکم ہے۔ یہاں تک کہ ہمیں اس کی اصلیت معلوم ہو جائے۔

البتہ جن روایات کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسے شخص پر ایمان کا حکم لگانا واجب کر رہی ہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اقتلت مسلماً وقتلته بعد ما سلم، ثم نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا! تم نے اسے اس کے اسلام لانے کے بعد قتل کر دیا!)

نیز آپ کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصوا مني دماءهم واماوا لهم الاجتماع) آپ نے کلمہ توحید کے اظہار کرنے والے پر اسلام یعنی مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عقبہ بن مالکؓ لیثی کی روایت میں آپ کے الفاظ ہیں (ان الله تعالى ابى على ان اقتل مؤمناً)

آپ نے اس کلمہ طیبہ کے اظہار پر اس شخص کو مومن قرار دے دیا۔ روایت میں ہے کہ زیر بحث آیت کا نزول بھی اسی جیسے کسی واقعہ کے سلسلے میں ہوا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ جو شخص اس کلمہ کا اظہار کرے اس پر ایمان کے اثبات کا حکم دیا جائے۔

منافقین بھی اس کلمہ کے اظہار کے ذریعے اپنی جان و مال کے بچاؤ کا سامان کر لیتے تھے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اعتقاد کفر کا علم تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان میں سے بہت سوں کے نفاق سے واقف تھے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زیر بحث آیت اسلامی سلام کہنے والے پر اسلام کا حکم لگانے کی مقتضی ہے۔

قول باری ہے (تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) اس سے مراد مالِ غنیمت ہے۔ دنیاوی متاع یعنی ساز و سامان کو عرض کا نام دیا گیا اس لیے اس ساز و سامان کی بقا کی مدت بہت قلیل ہوتی ہے جیسا کہ اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اظہار اسلام کرنے والے شخص کو قتل کر کے اس کا ساز و سامان لے لیا تھا۔

قول باری ہے (اِذَا صَرَفْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) اس سے اللہ کے راستے میں سفر مراد ہے۔ قول باری (تَتَبَتُّوْا) کی قرأت تار اور نون کے ساتھ ہوئی ہے یعنی (كَتَبْتُمْ)۔

ایک قول ہے کہ نار اور فون کے ساتھ قرأت ہی مختار قرأت ہے کیونکہ تثبت یعنی تحقیق و جستجو تبین یعنی حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور یہ تثبت اس کا سبب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (كَذَلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ، نَمَّ بِهِيَ اس سے پہلے ایسے ہی تھے) حسن کا قول ہے: "ان جیسے کافر" سعید بن جبیر کا قول ہے "تم بھی اپنی قوم کے اندر رہتے ہوئے اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور تھے جس طرح یہ لوگ اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور ہیں۔

قول باری ہے (هَئِذَا يَسُئِرُ عَلَيْكُمْ، اللہ نے تم پر احسان کیا) یعنی دین اسلام عطا کر کے جس طرح یہ قول باری ہے (بَلِ اللّٰهُ يَسُئِرُ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰكُمْ لِلْاِيْمَانِ) بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر یہ احسان جتنا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کی ہدایت دی) ایک قول ہے "اللہ تعالیٰ نے تمہیں غلبہ عطا کر کے تم پر احسان کیا حتیٰ کہ اپنا دین ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے۔

شوقِ جہاد میں سرشار ہونے کی فضیلت

قول باری ہے (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الصُّورِ وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ، ماسوائے معذوروں کے گھر بیٹھ رہنے والے اہل ایمان اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے مسلمان یکساں نہیں ہیں) تا آخر آیت۔

اس سے مراد یہ ہے کہ مجاہدین کو قاعدین پر فضیلت حاصل ہے۔ اس میں جہاد کی ترغیب و تحریض ہے، مجاہدین فی سبیل اللہ کو اجر و ثواب کا جو مرتبہ حاصل ہے وہ جہاد سے بیٹھ رہنے والوں کو حاصل نہیں ہوگا۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ اجر و ثواب کی بلندی کا دار و مدار عمل کی بلندی پر ہے آیت کے ابتداء میں یہ بیان فرمایا کہ یہ دونوں گروہ مرتبے میں یکساں نہیں ہیں پھر اس فضیلت کی تفصیل اس ارشاد کے ذریعے واضح کر دی کہ (خَصَّ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً، اللہ تعالیٰ نے بیٹھ رہنے والوں کی بر نسبت جان و مال سے جہاد کرنے والوں کا درجہ بڑا رکھا ہے) آیت

آیت میں لفظ 'غیر' کو مرفوع اور منصوب پڑھا گیا ہے۔ مرفوع تو اس بنا پر کہ یہ 'القاعدین' کی صفت ہے اور منصوب اس بنا پر کہ یہ حال ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں رفع مختار قرأت ہے اس لیے کہ لفظ 'غیر' میں استنثار کے معنی کے مقابلے میں صفت کے معنی زیادہ غالب

ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں دونوں صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ استثناء کی صورت میں 'غیو' کا لفظ کل سے بعض کے اخراج کا موجب ہوتا ہے۔ مثلاً "جاعنی النعم غیو زید" (میرے پاس زید کے سوا ساری قوم آئی) صفت کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ اس لیے آپ یہ کہتے ہیں "جاعنی رجل غیو زید" (میرے پاس ایک شخص آیا جو زید نہیں تھا) اس جملے میں 'غیو' صفت واقع ہوا ہے جبکہ پہلے جملے میں یہ استثناء کے معنی دے رہا ہے۔ اگرچہ دونوں صورتوں میں یہ نفی کے معنوں کی تخصیص کر رہا ہے۔

قول باری ہے (وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنٰی)۔ اگرچہ ہر ایک کے لیے اللہ نے بھلائی ہی کا وعدہ فرمایا ہے (یعنی — واللہ اعلم — اہل ایمان میں سے مجاہدین اور قاعدین دونوں کو)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں سے جہاد فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر یہ فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قاعدین کے ساتھ بھی بھلائی کا وعدہ فرمایا ہے جس طرح مجاہدین کے ساتھ اس کا وعدہ کیلئے اگرچہ مجاہدین کو ملنے والا ثواب زیادہ عظیم و جلیل ہے۔

اگر ایک گروہ کی طرف سے خریفہ جہاد ادا کرنے کی صورت میں باقی ماندہ لوگوں کے لیے جہاد سے بیٹھ رہنا مباح نہ ہو تا تو قاعدین سے ثواب کا وعدہ نہ ہوتا۔ اس میں ہماری مذکورہ بات کی دلیل موجود ہے کہ خریفہ جہاد ہر شخص پر ذاتی لحاظ سے متعین نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَقَضَّ اللَّهُ إِلَيْنَا هَدْيَيْنِ عَلَى الْفَاعِلِينَ أَجْوَاعُ عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِّنْهُ) مگر اللہ کے ہاں مجاہدوں کی خدمات کا معاوضہ بیٹھ رہنے والوں سے بہت زیادہ ہے۔ ان کے لیے اللہ کی طرف سے بڑے درجے ہیں (یہاں اللہ تعالیٰ نے (دَرَجَاتٍ مِّنْهُ) فرمایا اور آیت کی ابتداء میں (دَرَجَاتٍ) فرمایا۔

اس سلسلے میں ابن جریر ج سے مروی ہے کہ مجاہدین کو اہل الضرر یعنی معذوروں پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے اور غیر اہل الضرر پر انھیں کئی درجے فضیلت ہے اور ان کے لیے سب سے عظیم بھی ہے۔ ایک قول ہے کہ پہلے صورت جہاد بالنفس کی ہے کہ اس میں مجاہدین کو ایک درجہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور دوسری صورت جہاد بالنفس والمال کی ہے کہ اس میں کئی درجے فضیلت ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلی صورت میں درجہ عظیم اور دوسری لحاظ سے شرف اور بندگی کا درجہ مراد ہے اور دوسری صورت میں جنت کے درجے مراد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہل ضرر اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے ہم پیکر ہیں اس لیے کہ آیت میں استثناء کا معنی بھی موجود ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں دونوں گروہوں کی یکسانیت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ کیونکہ استثناء کا درود اس موقع پر ہوا ہے جس میں آیت کا ورود جہاد کی ترغیب و تحریض کے لیے ہوا تھا۔ اہل ضرر کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا کیونکہ ایسے لوگوں کو جہاد کا حکم ہی نہیں دیا گیا، ان کا استثناء اس لحاظ سے نہیں ہوا کہ مجاہدین کے ساتھ ان کا الحاق کر دیا گیا۔

اپنے اوپر ظلم کرنے والے

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَخَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ خَالِحِیْنَ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِیْہُمْ کُفْرٌ جُوْگ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے ان کی رو میں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے؟ تا آخر آیت۔

ایک قول کے مطابق مفہوم ہے ”ہم موت کے وقت ان کی رو میں قبض کر لیں گے“ حسن کا قول ہے ”ہم انھیں جہنم کی طرف اٹھائیں گے“ ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول منافقین کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا جو ڈر کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے ایمان کا اظہار کرتا تھا اور حبیب اپنی قوم میں پہنچ جاتا تو کفر کا اظہار کرتا۔ یہ گروہ مدینہ ہجرت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان فرمادیا کہ یہ لوگ اپنے نفاق، کفر اور مدینہ کی طرف ہجرت نہ کر کے اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں ہجرت فرض تھی اگر یہ بات نہ ہوتی تو ترک ہجرت پران کی مذمت نہ کی جاتی۔ نیز اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اہل کفر بھی شرائع اسلام کے مکلف ہیں اور ان کے ترک پر انھیں سزا ملے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہجرت نہ کرنے پر ان منافقین کی مذمت کی ہے۔

یہ اس قول باری کی تفسیر ہے (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا یَبَیْنُ لَہُ الْاٰیٰتِ وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا کُوْنُوْا فِیْہِ جَہَنَّمَ مَکْرُوْخِیْنَ شَرَّ اَنْۢ شَآءَ اللّٰہُ) مخالفت پر کمر بستہ ہوا و اہل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درناخ لیکہ اس پر راہ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے بعدہ وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں

مجنوں کیسے گئے) اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی روش کو ترک کرنے پر ان کی اس طرح مذمت کی جس طرح ترک ایمان پر۔

اس کے ذریعے اجماع کے حجت ہونے کی صحت پر بھی دلالت ہو گئی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات لازم نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر ان کی مذمت نہ کرتا اور اس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت پر کشتی کے ساتھ مقرون نہ کرتا۔ یہ بات مشرکین کے درمیان قیام کرنے کی بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ قول باری (سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ) کی تائید کے ساتھ یہ بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہدایت دے کر ان کی ہمت کو کم کرنے کے لیے اس میں ہجرت کر جاتے) یہ بات مشرکین کی سرزمین سے کسی بھی اسلامی سرزمین کی طرف ہجرت کر جانے پر دلالت کرتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، منہاک اور سدی سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جو ہجرت کرنے سے پیچھے رہ گئے تھے اور انہوں نے مشرکین سے اپنی محبت اور رگڑ کا اظہار کیا تھا ان میں سے ایک گروہ ظاہر ارتداد کی بنا پر بدر کے مقام پر قتل ہو گیا تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا جو کمزوری اور ضعف کی بنا پر ہجرت نہ کر سکے تھے اور مکہ ہی میں بیٹھ رہے تھے چنانچہ ارشاد ہوا (إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْمَدَائِلِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَ بِطَائِفَةٍ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأَلَيْسَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ لَهُمْ) ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے، امید نہیں کہ اللہ انہیں معاف کر دے) یعنی انہیں دارالہجرت مدینے کی طرف نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں ملتا۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے عسی کا مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر واجب ہے، ایک قول ہے کہ عسی کے تحت جو بات کہی جاتی ہے اس کی حیثیت وعدے کی ہوتی ہے۔ کیونکہ شک کی بنیاد پر اس امر کی اللہ تعالیٰ خبر نہیں دیتا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس امر میں شک بندوں کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ ”بندو! تم اللہ کی ذات سے امیدوار اس کی رحمت کی طمع کرتے رہو۔“

ہجرت کی فضیلت

قول باری ہے (وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافَعًا كَثِيرًا وَسَعَةً

جو کوئی اللہ کی راہ میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں پناہ لینے کے لیے بہت جگہ اور بسر و نبات کے لیے بڑی گنجائش پائے گا۔

ایک قول ہے کہ مرغم سے اللہ نے ہجرت کے لیے کافی گنجائش اور بہت جگہ مراد لی ہے اس لیے کہ مرغم کے اصل معنی ذلت اور عاجزی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں ”فَعَلْتُ ذَلِكَ عَلَى الرِّغْمِ مِنْ فَلَانٍ“ یعنی میں نے یہ کام غلام شخص سے عاجزا و مجبور ہونے کی بنا پر کیا ہے۔ دغا مرٹھی کو کہتے ہیں کیونکہ مرٹھی ہر اس شخص کو میسر ہوتی ہے جو اسے حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے خواہ وہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ مجاہد ہے ”رِغْمُ اللَّهِ انْفَاءً“ یعنی اللہ اسے ذلیل کرنے کے طور پر اس کی ناک خاک آلود کر دے۔

ارشاد باری ہے (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُوَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً) یعنی وہ زمین میں بڑی کشادگی اور سہولت پائے گا جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے (وَاللَّهُ يَجْعَلُ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشَوْا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَلَا يُلْهِكُمْ السُّنُورُ)۔

اللہ کی ذات وہ ہے جس نے زمین کو تمہارے لیے مسخر کر دیا سو تم اس کے راستوں پر چلو پھرو۔ اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے کھاؤ پیو اور اسی کے پاس زندہ ہو کر جانا ہے) مرغم اور ذلول دونوں الفاظ متقارب المعنی ہیں۔ مرغم کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ اقدام ہے جس کے ذریعے کوئی شخص ہجرت کے راستے میں رکاوٹ بننے والے شخص کو مغلوب کر لے۔

قول باری (سَعَةً) کے متعلق حضرت ابن عباس، ربیع بن انس اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے رزق میں کشائش مراد ہے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد دین کے اظہار میں کشادگی اور گنجائش ہے اس لیے کہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کے دین کے معاملے میں اس قدر تنگی پیدا کر دی گئی تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کو کھلم کھلا اس کے اظہار سے بھی روک دیا تھا۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ)۔ اور جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے اور پھر راستے ہی میں اسے موت آجائے اس کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو گیا (آیت میں اس شخص کے لیے اجر کے واجب ہوجانے کی خبر دی گئی ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے خواہ اس کی ہجرت مکمل نہ بھی ہو سکے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص کسی عبادت اور تقرب الہی کے کام کی نیت سے نکلے گا تو خواہ وہ یہ کام سرانجام دینے سے بچھڑ ہی کیوں نہ جائے اللہ تعالیٰ اسے اس کی نیت

کوشش کے مطابق ضرور بدلہ دے گا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہجرت کے ارادے سے نکلنے والے شخص کے لیے اجر واجب کر دیا خواہ اس کی ہجرت کی تکمیل نہ بھی ہو سکی ہو۔

اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کی صحت پر دلالت موجود ہے کہ اگر ایک شخص حج کے ارادے سے گھر سے نکل پڑے اور راستے میں اس کی وفات ہو جائے اور اس نے مرنے سے پہلے کسی کو اس کی طرف سے حج کرنے کی وصیت کی ہو تو وہ شخص اس جگہ سے حج کا سفر شروع کرے گا جہاں اس وصیت کرنے والے کی موت واقع ہوئی تھی۔

اسی طرح میت کی طرف سے یا اس شخص کی طرف سے جس پر خود حج کرنا فرض نہ ہو حج کرنے والا اسی جگہ سے حج کا عمل شروع کرے گا جہاں حج کا ارادہ کرنے والے کی موت واقع ہوتی ہوگی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کے لیے اس کے سفر اور اخراجات کی مقدار اور فرض کر دیا۔

اب چونکہ اس اجر کا حساب مرنے والے کے نامہ اعمال میں لکھا جائے گا اس لیے صرف یہ بات ضروری ہوگی کہ اس کے حج کا باقی ماندہ حصہ اس کی طرف سے ادا کر دیا جائے۔ اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اگر نماز یا حج کے سوا کسی اور کام کے لیے گھر سے نکلوں تو میرا غلام آزاد ہے۔

پھر وہ نماز یا حج کے ارادے سے گھر سے نکلے لیکن نہ نماز پڑھے اور نہ ہی حج کرے بلکہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جائے تو اس صورت میں وہ اپنی قسم میں عانت نہیں ہوگا یعنی اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ابتداء میں اس کا گھر سے نکلنا نماز یا حج کے لیے تھا جو اس کی نیت کے ساتھ مقرون تھا۔

جس طرح وہ شخص جو رمضان المبارک کی خاطر ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلا ہوا دیکھو (الحج تک پہنچنے میں موت اس کے آگے آگئی ہو اس سے اس کے گھر سے نکلنے کا وہ حکم باطل نہیں ہوگا جو ابتداء ہی میں اس کے اس خروج کو لاحق ہو گیا تھا یعنی دارالہجرت تک پہنچ نہ پاسکے کے باوجود بھی وہ حجاج ہی شمار ہوگا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاعمال بالتیات، وکل امری ما نوى، فمن کانت ہجرته الی اللہ ورسولہ فہجرته الی اللہ ورسولہ، ومن کانت ہجرته الی دنیا یصیبہا وامنہا فہجرته الی ما ہاجر الیہ۔

تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت

کی ہوگی، اس لیے جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کی نیت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی، اور جس شخص کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہوگی اس کی ہجرت اسی چیز کے لیے ہوگی جس کی خاطر اس نے ہجرت کی ہوگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمادیا کہ احکام کے اعمال یمنوں سے متعلق ہوتے ہیں اس لیے ہجرت کی نیت سے جو شخص گھر سے نکلے گا وہ مہاجر شمار ہوگا اور اگر غزو یعنی جہاد کی نیت سے نکلے گا تو غازی کہلائے گا۔

بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ غازی کی اگر راستے میں وفات ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا حصہ واجب ہوگا جو اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔ لیکن اس آیت کی اس قول پر دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ کسی مال کا کسی کے لیے غنیمت بننے کے حکم کا تعلق اس بات پر موقوف ہے کہ وہ شخص دشمن کے اس مال کو اپنے قبضے میں کر لے، قبضے میں آنے سے وہ مال مال غنیمت نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (وَأَعْلَمُوْا اَنَّكُمْ غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ جَانِکُورُکُوْجِزُ بَیْ تَم غَنِمَہ کے طور پر حاصل کرو گے اس میں اللہ کے لیے پانچواں حصہ ہوگا) اس لیے جو شخص مال غنیمت حاصل کرنے سے پہلے وفات پا جائے گا اسے گویا کوئی مال غنیمت حاصل نہیں ہوگا اس لیے مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

اور قول باری (فَقَدْ وَفَّعَ اٰجُرُکَ عَلٰی اللّٰهِ) کی اس کے حصے کے وجہ سے کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص جہاد کی نیت سے اپنے گھر سے نکلے اور دار الحرب تک پہنچنے سے قبل ہی دارالاسلام میں اس کی وفات ہو جائے، اسے مال غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ملے گا البتہ اللہ کے ذمے اس کا اجر واجب ہو جائے گا جس طرح اس شخص کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو جاتا ہے۔ جو ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلے ہو لیکن دارالہجرت پہنچنے سے قبل اس کی وفات ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

